فلسفة العصور الوسطى

تأليف

عبد الرحمن بدوى

الطبعة الثانية



ملتزم النشر والطبع

مكتبة النهضة المصرية

لأصحابها حسن محمد وأولاده

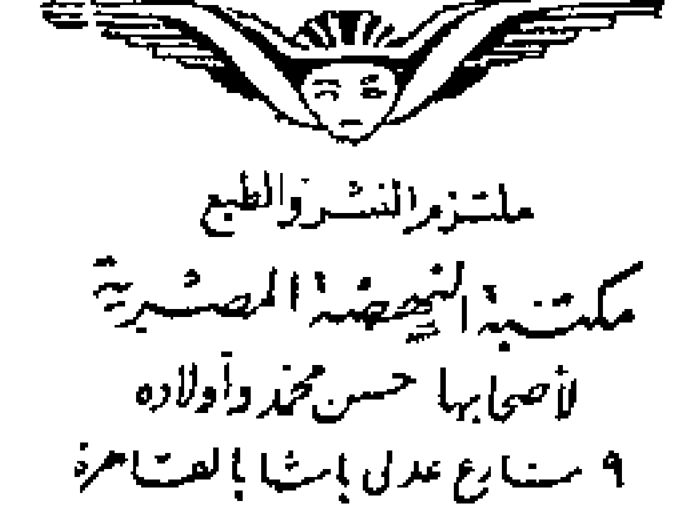
٩ شارع عدلى باشا بالقاهرة

١٩٦٩

فَلسَفَةُ العُصُورِ الوُسْطى

تأليف

عبد الرحمن بدوي



ملتزم النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عدلى باشا بالقاهرة

١٩٦٩

مؤلفـــات

الدكتور عبد الرحمن بدوى

(ا) مبتكرات

١ — الزمان الوجودى
٢ — هموم الشباب
٣ — مرآة نفسى
٤ — الحور والنور
٥ — هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟
٦ — نشيد الغريب

(ب) دراسات أوربية

١ — الموت والعبقرية
٢ — دراسات فى الفلسفة الوجودية
٣ — فلسفة العصور الوسطى

خلاصة الفكر الأوربى

١ — نيتشه
٢ — اشپنجلر
٣ — شوپنهور
٤ — أفلاطون
٥ — أرسطو
٦ — ربيع الفكر اليونانى
٧ — خريف الفكر اليونانى

(حـ) دراسات إسلامية

١ — التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية
٢ — من تاريخ الإلحاد فى الإسلام
٣ — شخصيات قلقة فى الإسلام
٤ — الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى
٥ — أرسطو عند العرب
٦ — المثل العقلية الأفلاطونية

٧ — منطق أرسطو (٣ أجزاء)
٨ — شهيدة العشق الإلهى (رابعة العدوية)
٩ — شطحات الصوفية (أبو يزيد البسطامى)
١٠ — روح الحضارة العربية
١١ — الإنسان الكامل فى الإسلام
١٢ — الإشارات الإلهية للتوحيدى
١٣ — مسكويه : الحكمة الخالدة
١٤ — الشعر لأرسطوطاليس وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد
١٥ — الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام
١٦ — فى النفس لأرسطوطاليس مع الآراء الطبيعية لفلوطرخس
١٧ — ابن سينا : عيون الحكمة
١٨ — ابن سينا : البرهان (من الشفا)
١٩ — الافلاطونية المحدثة عند العرب
٢٠ — أفلوطين عند العرب
٢١ — المبشر بن فاتك : مختار الحكم
٢٢ — فلهوزن : الخوارج والشيعة
٢٣ — أرسطوطاليس : الخطابة
٢٤ — ابن رشد : تلخيص الخطابة
٢٥ — مؤلفات الغزالى
٢٦ — أرسطوطاليس : الطبيعة وشروحه العربية
٢٧ — رسائل ابن سبعين
٢٨ — السماء والعالم والآثار العلوية لأرسطو
٢٩ — مؤلفات ابن خلدون
٣٠ — حازم القرطاجنى ونظريات أرسطو فى الشعر والبلاغة
٣١ — مخطوطات أرسطو فى العربية

(ى) ترجمات ـ الروائع المائة

١ — ايشندروف : من حياة حائر بائر
٢ — فوكيه : أندين
٣ — جيته : الديوان الشرقى
٤ — بيرون : أسفار التشيلد هارولد
٥ — جيته : الأنساب المختارة
٦ — تربندس : دون كيخوته

الفهرس

صفحة

تصدير ... ... ز — يد

مشكلة الفلسفة المسيحية ... ... ١ — ٥

خصائص الفلسفة المسيحية ... ... ٥ — ٦

فكرة الفلسفة المسيحية ... ... ٦ — ١٤

القديس أوغسطين ... ... ١٥ — ١٦

حياته ـ العقل والنقل ـ مشكلة المعرفة ـ مشكلة الألوهية ـ مشكلة العالم ـ مشكلة النفس ـ المشكلة الأخلاقية ـ المشكلة السياسية

العصور الوسطى ... ... ٤٠ — ٤٢

الفلسفة المدرسية ... ... ٤٣ — ٤٥

يوحنا اسكوت اريجين ... ... ٤٦ — ٦٠

حياته ـ مشكلة القدر ، وحرية الإرادة ـ نظرية الوجود

مشكلة الكليات فى القرون الثلاثة الأولى من العصور الوسطى ... ٦١ — ٦٤

القديس أنسلم ... ... ٦٥ — ٧٨

العقل والإيمان ـ براهين وجود الله ـ صفات الله ـ مشكلة الكليات

القرن الثانى عشر ... ... ٧٩ — ٨٦

أبيلارد ... ... ٧٩ — ٨٤

مدرسة الشارتريين ... ... ٨٤ — ٨٦

القرن الثالث عشر ... ... ٨٧ —

صفحة

تأثير أرسطو ، والنهضة الارسطالية الجديدة ... ... ٨٧ — ٩٢
١ ـ المدرسة الأوغسطينية ... ... ٩٢ — ٩٣
القديس بونافنتورا ... ... ٩٤ — ١٢٨

منهج بونافنتورا ـ العقل والنقل ـ وجود الله ـ برهان وجود الله ـ
صفات الله ـ فكرة « الكلمة » ، العلم الإلهي ـ الإرادة والقدرة ـ
الخلق ـ ابطال اللامتناهي وقدم العالم

٢ ـ التيار الارسطالي ... ... ١٢٨ — ١٣١
القديس توما الأكويني ... ... ١٣١ — ١٦١

العقل والنقل ـ براهين وجود الله ـ صفات الله ـ الخلق

٣ ـ الرشدية اللاتينية ... ... ١٦١ — ١٦٥
٤ ـ النزعة العلمية ... ... ١٦٦ — ١٧٢

روبير جروستيت ـ روجر بيكون

دنس اسكوت ... ... ١٧٣ — ١٨٠
القرن الرابع عشر ... ... ١٨١ — ١٩٠
أوكام ... ... ١٨٢ — ١٩٠
نظرة عامة إلى فلسفة العصور الوسطى ... ... ١٩٠ — ١٩٥

تصدير عام

كلمة « العصور الوسطى » : تثير عادة فى أذهان الناس معانى مرذولة نحمد الله على أن البحث الحديث قد خلّصنا منها . ومن هذه المعانى أن العقل الإنسانى كان مستعبداً لسلطة خارجة عنه فلا يملك حرية التفكير إلاّ فى داخل النطاق الذى حدّده النقل أعنى الإيمان ، وأن الفلسفة تبعاً لهذا يجب أن تكون فى خدمة اللاهوت ، وأن المعرفة ينبغى أن تستهدف هدفاً واحداً هو سبيل النجاة التى هى الغاية العليا للسلوك الإنسانى كله ، فلا تطلب المعرفة لذاتها ولا يُبْحَث فى العلم لمعرفة أسرار الطبيعة وتمكين الإنسان من الإفادة أكبر الإفادة منها ، وإنما تطلب لتحقيق نجاة الروح الإنسانية . ونجاتها ليست إلاّ فى الإيمان ، حتى إن تياراً قوياً ظل يستبدّ بالعقل فى العصر الوسيط كله كان يدعو إلى الاقتصار على الإيمان كما هو بلا تعقل ولا تأويل ، أو إلى تعمق الإيمان بالمجاهدات والرياضيات الروحية والتأمّل الخالص فى حالٍ من الذكر مستمرة . بيد أن تياراً آخر ظهر منذ فجر هذه العصور دعا أصحابه إلى تعقل مضمون الإيمان والعقيدة ، لأن الإيمان المقرون بالتعقل خيرٌ من الإيمان الساذج الخالى من كل تعقل . واستمر التيار يقوى ، رغم العقبات الشديدة التى أقيمت فى وجهه ، إلى أن أصبح المُسلّم به عامّة أن التعقل ضرورىٌّ ضرورة الإيمان نفسه ، ولاضرر على الإيمان من التعقل ، بل بالعكس ، وإن كان ثمة تحديد لميدان كليهما من حيث أن ثمة أموراً لايليق بالعقل الخوض فيها لأنها من خصائص الإيمان ، كما أن ثمة أخرى لايعنى الإيمان أن يكون الرأى فيها كذا أو كذا . فعلوم المنطق والطبيعيات والرياضيات لامحل لمنهج الإيمان فيها ، كما أن المعجزات والعقائد الخارقة بمعزل عن سلطان العقل . والإيمان يستمد مبادئه من الله عن طريق

الوحى ، أما العقل فيستمد مبادئه من الطبيعة والواقع الخارجى أو الذاتى . وإذا أدى البحث فى الواحد إلى تناقض مع نتائج الآخر فلابد من التوفيق إن أمكن ، وإلا فليترك كلٌ وشأنه بوصف ذلك من خصائصه . فليس ثمة تعارض أو تناقض حقيقى ، بل اختلاف فى وجهة النظر . وليس فى هذا قول بازدواج الحقيقة بل هو مجرد تمييز بين نظامين متباينين .

ومن هذه المعانى المرذولة كذلك أن العقل قد شغل نفسه بأمور مجردة خيالية لاتفيد الإنسان فى حياته الواقعية ، بل تبعد به عنها بعداً ضاراً ، وأنه قد حمل نفسه أعباء لاقبل له بهـا ولا جدوى من الاشتغال بهـا ، كالبحث فى الكليات أى التصورات الكلية ، وفى وحدة العقل الإنسانى عند الناس جميعاً أو فرديته ، وفى الطبائع الخاصة بالأشياء ، وفى أمور الدين والآخرة والملائكة — وهى أمور كان الأولى تركها للاهوت وعدم انشغال العقل الفلسفى بها مما كان سبباً فى فيض مروع من المناقشات الجوفاء والزائفة . وإذن ففلاسفة العصور الوسطى الأوربية كانوا إنما يشغلون أنفسهم بالمعانى الخاوية والموضوعات المجردة الزائفة .

فطوبى للعقل الحديث إذن ، ذلك الذى خلصنا من هذا كله وانصرف إلى الطبيعة والوجود يستكشف قوانينه وقواه ، ويستغل هذه الاكتشافات فى تسخير قوى الطبيعة لمنفعة الإنسان ولرفع مستواه فى كل ناحية ، وذلك عن طريق الصناعة الفنية التى لهـا الفضل فى إيجاد هذا التقدم الرائع المستمر الذى ننعم بثماره اليوم وغداً !

بيد أن فى اتهام العصور الوسطى بهذا كله شيئاً من المبالغة أو بالأحرى من قصور التقدير . إذ الفلسفة فى أى عصر ، وإن استهدفت أن تكون أزلية ، فإنها مع ذلك لاتستطيع إلا أن تتأثر بالروح السائدة فى العصر ، وأن تستمدّ

بالتالى موضوعاتها الرئيسية من التيارات العامة المنتشرة فيه ، وأن تجول فى الإطار الذى يفرضه . وإنسان العصر الوسيط إنسان ساذج الإيمان ، مشغول بأمور الآخرة وحدها ، هدفه فى الحياة طلب الخلاص من الحياة طمعاً فى نعيم الآخرة ، مفطور بحكم بدائيته — لأن شعوب أوربا كانت آنذاك بدائية أولية متوحشة فى معظم أحوالها — نقول إنه مفطور على اعتقاد الخوارق والمعجزات ورؤية كل شىء منسوباً إلى القوى المستترة التى لا يراها ولكنها تعمل عملها فى كل شىء وهى العلل الحقيقية فى نظره التى تختفى وراء كل الحوادث . يضاف إلى هذا الجهل الفطرى أن الثقافة كانت معدومة تقريباً ، لا يقوم على بعض هزيل منها إلا نفر قليل جداً من الرهبان المحدودى الآفاق بحكم توجيههم ووظائفهم فى الحياة ، وكانت أوربا قد انقطعت صلتها نهائياً — أو على نحو شبه نهائى — انقطعت صلتها بالتراث اليونانى . ولهذا فإن تطور الفكر فى العصور الوسطى ظل مرتبطاً بمقدار ما ينكشف له من آثار الفكر اليونانى ، حتى إذا ماعرف منه جزءاً ضخماً عن طريق الترجمة من العربية فى النصف الثانى عشر والنصف الأول من القرن الثالث عشر ثم عن طريق الترجمة عن اليونانية مباشرة فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر وماتلا ذلك من قرون بدأ دور العقل يظهر بجلاء ، وبدأ يعنى بالبحث فى الطبيعة وفى العلوم الدينية ويكاد أن يصرف معظم قواه للبحث فيها والاقتصار على قليل متضائل شيئاً فشيئاً من اللاهوت . حتى إن القرن الثالث عشر فى أواخره والقرن الرابع عشر بأكمله ليشهدان تطوراً هائلا فى اتجاه العصر الحديث ، يعطى الحق لمن يقولون إن « النهضة » المزعومة Rennissance لم تكن نهضة بل كانت تطوراً طبيعياً واستمراراً لتيار قوى بدأ من أواخر القرن الثالث عشر . وإذن فالعقل لم يتحرر لأول مرة فى عصر النهضة ، بل تم تحرره تدريجياً منذ ذلك التاريخ حتى بلغ أوجه فى القرن السابع عشر .

وهذا الاتجاه إلى إعادة تقويم العصور الوسطى وتقديرها على نحو عادل نزيه قد بدأ بعد الحرب العالمية الأولى ؛ والأبحاث المتوالية فى هذا الميدان تزكّيه .

* * *

ونود الآن أن نرسم الخطوط العامة لتطور الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى الأوربية ، هذا التطور الذى يبدأ حقا من يوحنا الأريجينى فى القرن التاسع الميلادى ، وينتهى فى القرن الرابع عشر عند وليم أوكام .

ومنحنى هذا التطور تسوده قوتان فعالتان : النزعة الأفلاطونية من جهة ، والنزعة الأرسطية من جهة أخرى . وإلى الأولى ينتسب يوحنا الأريجينى والقديس أنسلم وأبيلار ثم بونافنتورا ودنس اسكوتس واكهرت ؛ وإلى الثانية ينتمى روسلان وألبرتس الكبير وتوما الأكوينى والرشدية اللاتينية على أن كلتا النزعتين تشترك مع الأخرى فى الخصائص الأخرى العامة التى ذكرناها ، وإنما الخلاف فى طريقة تناول المسائل وفى جزيئات هذه المسائل .

ففى مشكلة الكليات أى المعانى أو التصورات الكلية مثل إنسان ، يرى أصحاب النزعة الأفلاطونية الأفلوطينية أن للكليات وجوداً واقعياً أسمى من الوجود الذى للأفراد ، فالانسان الكلى موجود واقعياً وهو أحق فى الوجود من زيد وبكر وعمرو ؛ بينما أصحاب النزعة الأرسطية يرون أن الوجود الحق هو وجود الفردى ، أما الكلى فلا وجود واقعياً له ، بل هو مجرد اسم أو صوت . ولهذا سمى الأولون باسم «الواقعيين» والأخيرون باسم « الاسميين » والمشكلة قد تبدو لأول وهلة بسيطة ، ولكن نتائجها فيما بعد ذلك من الأقوال الفلسفية خطيرة .

وفى مشكلة العقل والإيمان ، كان أصحاب النزعة الأفلاطونية الأفلوطينية أكثر ميلا إلى توكيد تطابق العقل والنقل ، بينما أصحاب النزعة الأرسطية رأوا

أن لامفر من تمييز ميدانى كليهما تمييزاً واضحاً ؛ فثمة موضوعات من شأن العقل ، وثمة أخرى من شأن الإيمان ، ولا مدخل لأحدهما فى الآخر .

على أن أصحاب النزعة الأولى تستولى عليهم تقوى حادة تصل إلى حد التصوف العالى والروحانية المحلقة فى الآفاق العلى ، أما أصحاب النزعة الأرسطية فأقرب إلى المنطق العقلى الصريح والارتكاز إلى الأمور المحددة العينية ، وأبعد عن التحليق فى سبحات التصوف ، ولهذا فإن اتجاههم العقلى أقوى من الاتجاه العقلى عند الأولين .

وهذا يظهر بوضوح فى براهين وجود الله . فبرهان القديس أنسلم ، وهو المعروف بالحجة الوجودية أو الأنطولوجية ، يقوم على أساس أن مايتصوره العقل معنى كلياً لا بد أن يكون له وجود حقيقى ، فالوجود فى الذهن نوع من الوجود الحقيقى . وعلى هذا قال إن الكائن الذى لا يمكن أن يتصور أكمل منه لابد أن يوجد فى الذهن وفى الواقع معاً ، لأنه إذا وجد فى الذهن دون الواقع لأمكن تصور كائن أكمل منه له وجود فى الواقع ، وهذا الثانى هو الكائن الذى لا يمكن تصور أكمل منه . وإذن فالكائن الذى لايتصور أكمل منه لابد أن يكون موجوداً فى الواقع كما هو موجود فى الذهن معاً . وفى هذا البرهان يظهر أثر مشكلة الكليات بوضوح تام .

وبرهان القديس بونافنتورا يحلق فى إشراق صوفى بعيد عن البرهان العقلى . فالحياة فى نظره سفر إلى الحق ، والطريق واضح إليه ، دلنا عليه الإيمان ودفعنا الحب إلى السير فيه . والطريق إلى الله فيه مدارج ثلاثة : الأول هو الكشف عن آثار الله فى العالم المحسوس ؛ والثانى هو : تفقد صورة الله فى نفوسنا ، والثالث يجاوز نطاق المخلوقات وينفذ إلى النعيم فى عليين عند الحضرة البهية . والمدرج الأول فيه إشارة إلى البراهين العادية لوجود الله ، ولكنه لا يقف عندها

طويلا لأن الهدف هو إدراك الله مباشرة حاضراً فى الأشياء : فى حركتها ونظامها ومقياسها وجمالها وترتيبها .

وعلى العكس من هذا نجد أكبر ممثلى النزعة الأخرى، وهو القديس توما الأكوينى ، يصوغ براهين وجود الله صياغة فنية منطقية محكمة كما تقتضيها شرائط البرهان المنطق الأرسطى . يقدم لنا خمسة براهين يستمدها من الحركة وضرورة انتهائها إلى محرك أول غير متحرك هو الله ، ومن التمييز بين الممكن والواجب فى الوجود وضرورة الانتهاء إلى واجب الوجود ،ومن النظر فى مسألة العلل والمعلولات وهى بالضرورة تؤدى إلى القول بعلة أولى هى علة العلل وهى الله ، ومن النظر فى درجات الكمال فى الوجود وضرورة القول بأنها ترتد فى النهاية إلى كمال مطلق هو الله . وخامسها مستمد من النظر فى النظام الذى يسود الكون مما يؤذن بغائية فيه ، وهذه الغائية لابد أن يكون موجدها علة عاقلة أولى هى الله .

على أن العصور الوسطى الأوربية عرفت شخصيات أخرى فريدة جريئة لها أصالتها .

أولها بطرس أبيلارد ، هذه الروح المغامرة الوثابة المكافحة الجريئة الثائرة الوجدان ، عاشق هلويز ، التى انتهى عشقه لها إلى مأساة دامية أصابت كليهما والناس يختلفون فى تقدير أعماله الفلسفية ، فمنهم من يرى فيه المفكر الحر الذى حمل على سلطة الكنيسة والآباء الكبار . وأشاد بالعقل وحده ، وأبان عن تناقض أقوال الكتب المقدسة وآباء الكنيسة ، حتى نظروا إليه أنه المبشر الأول بحرية الفكر ومن أقوى دعاتها. وفريق آخر منهم جيلسون مؤرخ الفلسفة فى العصور الوسطى المشهور ، يرفض هذا التصوير لموقف أبيلارد ويلقى به فى مخزن عاديات الأساطير التاريخية ، ويرى فيه خاضعاً للكنيسة وسلطانها والدين وآباء الكنيسة . ولا شك أن رأى جيلسون هذا مبالغ فيه كثيراً ولا يعتمد فيه

إلا على أقوال وردت فى رسائل أبيلارد إلى حبيبته هلويزا بعد المحنة الكبرى مباشرة ، ولذلك كان فى حالة غير طبيعية . بل الواضح أن اتجاه فكره العام هو إلى تحرير الفكر من سلطان النقل وتحكيم العقل فى كل الأشياء .

وله موقف خاص فى مشكلة الكليات بين الواقعيين والاسميين . إذ يقول : إن العقل يدرك الاشتراك بين أفراد النوع ويجرّدها ، والعقل يبدأ من الفردى المحسوس وينتهى إلى الصورة المجردة ، ولكن هذه الصورة المجردة تحتفظ بآثار من أصولها الفردية ، ولهذا فإن الكلى ليس شيئاً عينياً ، كما أنه ليس مجرد اسم ، بل هو مزيج من كليهما . فالكليات أسماء تدل على أشياء .

وكان أبيلارد أيضاً بارعاً فى الجدل صرع خصومه جميعاً فى حلبة المناقشات والمساجلات التى كان حريصاً على الخوض فيها والاصطدام حتى بأساتذته . وفى هذا ظهرت لديه قوة على النضال لا تضارعها قوة .

والشخصية الأخرى هى روجر بيكون الذى دعا إلى تخليص الفلسفة من كل ما يعوق تقدمها ، وأولها السلطة الكنسية وسلطة أرسطو نفسه . وعنى خصوصاً بالرياضيات لأنه رأى أن كل ظواهر الطبيعة تتم وفقاً لخصائص وعمليات رياضية ثم احتفل بالتجريب لأنه رأى أن البرهان بالتجربة أقوى من كل دليل ، لأن التجربة تقنعنا أكثر مما يقنعنا الدليل العقلى النظرى والتجربة تكفى لليقين ، بينما الدليل العقلى قد لا يكفى . ولهذا جعل التجربة الأساس والمصدر لكل معرفة علمية ، ومن هنا نجد كلمة العلم التجريبى — scintia ex perimenta lis تظهر لأول مرة فى التاريخ عند روجر بيكون . ويمتاز العلم التجريبى من سائر أنواع المعرفة بثلاث ميزات : الأولى أنه يولد اليقين التام ، والثانية : أن العلم التجريبى يقوم حيث تنتهى العلوم الأخرى ويبرهن على حقائق لا يمكن الوصول إليها بغير طريق التجربة ، مثل البحث فى إطالة الحياة . والثالثة أنه أقدر على اكتناه أسرار الطبيعة والكشف عن الماضى والمستقبل .

وبهذا بدأ روجر بيكون طريق العلم التجريبي الذى سيعاود البحث فى مناهجه سميّه الآخر فرنسيس بيكون بعده بأربعة قرون أو أقل قليلا .

وفى هذا الاتجاه التجريبي العلمي سارت آخر شخصية فلسفية بارزة فى العصور الوسطى ونعنى بها وليم أوكام الذي دعا إلى قيام المعرفة على أساس البينة المباشرة للعيان العقلى وللعيان الحسى فى التجربة ، وأفاد كثيراً من استخدام مبدأ الاقتصاد فى الفكر وذلك بعدم الإكثار من الأسباب من غير داع، وعن طريق هذا المبدأ خلص الفلسفة من الماهيات المجردة والعلل الخيالية التى كانت تنتحل لتفسير الأشياء . وقال إنه للبحث عن علة ظاهرة يجب القيام بالتجارب فهى وحدها التى تدل عليها بيقين . وبهذا المنهج أهوى على المذاهب السائدة فى الفلسفة المدرسية حتى قضى عليها الواحد إثر الآخر ،وفى الوقت نفسه دعا إلى قيام البحث العلمى الدقيق على أساس التجريب ، فنشأت حركة علمية رائعة فى النصف الثانى من القرن الرابع عشر كانت النذير بانهيار الأبنية الاسكلائية الشامخة التى أقامها توما وبوناڤنتورا ، والبشير بالحركة العلمية والفلسفية العقلية الخالصة فى العصر الحديث .

وهكذا انبلج من ظلمات أوائل العصور الوسطى فجر العلم والفكر الحديث ، والفضل فى ذلك لرجال الفلسفة فى العصور الوسطى جميعاً ، فبهم تخلصت الإنسانية من قيود العبودية الفكرية واندفعت إلى طريق الحرية التى تسير فيه اليوم قدماً إلى مستقبل وضاء . (*)

القاهرة فى سنة ١٩٤٢

عبد الرحمن بدوى

---

* اعتمدنا فى هذا الكتاب على مؤلفات جيلسون E. Gilson وجرابمان Grabmann وألويس ديمف Alais Dempf ولم نرحاجة إلى ذكرها تفصيلا وتحديد مواضعها حتى لانخرج على الغرض الذى توخيناه فى هذا العرض البسيط

مشكلة الفلسفة المسيحية

لعل من التناقض فى القول أن يقال إن هناك فلسفة مسيحية ، وذلك لأن كلا من الفلسفة والدين له ميدان خاص . وهذان الميدانان هما ، فى رأى الأغلبية ، متعارضان متناقضان ، فالفلسفة تقوم على العقل وحده بينما الدين يقوم على الإيمان ، فهو يتنافى تماماً مع ماتقضى به الفلسفة . فكان من الطبيعى أن تثار مشكلة إيجاد فلسفة مسيحية سواء فى العصور الوسطى ، وفى أى عصر كان . وقد أثار هذه المشكلة أحد رجال الدين أنفسهم : فنحن نشاهد أن كثيراً من رجال الدين المسيحى ، وعلى رأسهم القديس برنار والقديس بطرس دميانى ، يقولون إن الدين المسيحى ليس فى حاجة مطلقاً إلى الفلسفة لأن موضوع الدين المسيحى « فكرة الخلاص » التى لا صلة لها بالفلسفة . بل لعل الأرجح أن يكون اشتباك الفلسفة بالدين فى هذه المسألة مما يضر بالدين وبالغاية التى ينشدها الإنسان من وراء الدين ، وهذه الغاية هى الخلاص — لهذا نرى دميانى يقول إنه لا حاجة للدين إلى الفلسفة ، وعلى هذا الأساس لايمكن أن توجد فلسفة مسيحية .

ويقابل هذا الرأى تماماً ، ولو أنه يفضى إلى نفس النتيجة ، رأى العقليين الذين يقولون بأن الدين يقوم على اللاعقلى ، بينما تقوم الفلسفة على ماهو عقلى ، ولهذا لايمكن أن نجعل الفلسفة تشتغل بالدين دون أن يكون فى ذلك خطر على الفلسفة نفسها ، إذ من المستحيل أن نجمع بين اللاعقلى ، والعقلى ، ومعنى هذا أن للدين كما أن للفلسفة ، ميدانه الخاص ، وليس ثمة صلة بين الميدانين . نعم ! قد يكون من بين المسيحيين من هم فلاسفة ، لكن لايمكن الفلاسفة أن يكونوا مسيحيين ، أى لايمكن أن توجد فلسفة مسيحية . وهذا فى المعنى يقول لودفيج فويرباخ Ludwig Feuerbach فى كتابه « جوهر المسيحية » إن من غير المعقول أن يتحدث الإنسان عن فلسفة مسيحية ، كما أنه

من غير المعقول أن يتحدث الإنسان عن كيمياء مسيحية أو فلك مسيحى أو علم مسيحى بالمعنى المحدود المفهوم من كلمة « علم » .

لـكن جاء بعد ذلك تيار ثالث ، أقرب ما يكون إلى هذا التيار الثانى . وأهمية التيار الجديد أنه قد وجد بين رجال الدين أنفسهم أو على الأقل بين المتشيعين للمذاهب الدينية ونعنى بهم المدرسيين المحدثين Les néo-Scolastiques . يقول هؤلاء إن الفلسفة يجب أن تقوم على العقل كما هو الشأن فى الفلسفة التوماوية ؛ فإنها بوصفها فلسفة ـ تقوم على العقل وعلى العقل وحده . وإذا أردنا أن نفهم من كلمة مسيحية أن الفلسفة تقوم على النقل إلى جانب قيامها على العقل فإن الفلسفة المسيحية مستحيلة إذن . وعلى هذا يذهب المدرسيون المحدثون إلى إنـكار الفلسفة المسيحية . ومن أشهر من عبروا عن هذا الرأى سيرب Sierp فقال إن من الخطأ أن نتحدث عن فلسفة مسيحية ، لأن الفلسفة تقوم على العقل ولا يمكن أن تقوم على النقل .

وهكذا نرى أننا قد وصلنا إلى نفس النتيجة باستمرار وهى إنـكار وجود فلسفة مسيحية . ومع ذلك نلاحظ ، فى الجانب الآخر ، أن هذا التعبير « فلسفة مسيحية » وقد وجد منذ زمن بعيد . وقد استعمله أول من استعمله القديس أوغسطين فى كتابه « ضد يوليان البلاچى » ؛ ولعل هذا التعبير لا يرد فى غـير هذا الموضع . ومع ذلك نرى القديس أوغسطين يتحدث باستمرار عن الفلاسفة المسيحيين خصوصاً فى كتابه « مدينة الله » De Civitate Dei ويقصد أوغسطين بالفلسفة المسيحية أنها الحقيقية ، فيصفها تارة بأنها الفلسفة الوحيدة الحقيقية una vera philosophia وتارة أخرى بأنهـا الفلسفة الحقيقية . ذلك أنه يقول إن الفلسفة هى محبة الحـكمة ، والحـكمة هى « الـكلمة » و« الـكلمة » قد تجسدت على صورة « مسيح » ؛ وهذه « الـكلمة » هى الحياة ، والحياة هى النور ، والنور لم يأت تبعاً لهذا إلا مع المسيحية ؛ فمحبة الحـكمة هى محبة النور أو الـكلمة ؛ أى محبة المسيح ، أى محبة المسيحية . وعلى ذلك

فالفلسفة الحقيقية هي المسيحية ؛ فهذه إذن موجودة ، وهي الدين المسيحي . لكنه لا يريد أن يقول إن الفلسفة هي الوحي ، لأن أوغسطين يفصل فصلا واضحاً بين مملكة العقل وبين مملكة النقل . وإنما يريد أن يقول إن الفلسفة المسيحية هي العقل في محاولته فهم تعاليم المسيحية . فالعقائد الأصلية الأولى قد أتت بها المسيحية ، وطالبت باعتقادها ، وعلى العقل من بعد أن يعرف هذه الحقائق الإيمانية ؛ أي أن على العقل أن يحول هذه إلى حقائق يقينية معقولة وهذا ما يعبر عنه بالقول : أؤمن من أجل أن أتعقل Credo ut intelligam فالإيمان أولا ، ثم يأتي العقل بعد ذلك فيحل الشيء من حقيقة إيمانية إلى حقيقة برهانية . وهذه هي المهمة الحقيقية للفلسفة ؛ فليس من مهمة الفلسفة أن تبحث لتؤمن ، أو تتعقل لتعتقد بل تعتقد لتتعقل .

واستمرت هذه السنة الأوغسطينية طوال العصور الوسطى ، وبلغت أوجها على يد القديس أنسلم الذي قال العبارة المشهورة — وهي العنوان الأصلي لكتابه « Proslogion » — ونعني بها « الإيمان الذي ينشد التعقل Fides quaerens intellectum » ويريد القديس أنسلم ، كما هو ظاهر من هذا الكتاب ، أن يثبت العقائد الدينية غير معتمد على نص من نصوص الوحي . لكنا نرى أن السنة الأوغسطينية تثور على الفلسفة التوماوية التي نشأت في القرن الثالث عشر ، لأنها رأت أن القديس توما لا يمثل الفلسفة المسيحية كما رآها القديس أوغسطين ؛ فقد أراد أن يبدأ من العقل لينتهي إلى الإيمان ، فسار بذلك على عكس المنهج الحقيقي الذي يجب أن تسلكه الفلسفة المسيحية . وعلى هذا كانت الفلسفة المسيحية عند أنصار السنة الأوغسطينية معارضة للفلسفة التوماوية . واستمرت هذه السنة أيضاً حتى العصر الحديث . ووجدت نصيراً لها كبيراً في شخص مالبرانش Malebranche . وعلى هذا نستطيع أن نقرر أن هناك فلسفة مسيحية ، وهي تعني أولا الفلسفة المسيحية كما يفهمها القديس أوغسطين ، في مقابل الفلسفة الوثنية وهي الفلسفة اليونانية ؛

ثم من جهة أخرى الفلسفة الأوغسطينية فى مقابل الفلسفة التومارية . وتبعاً لهذا الرأى إذن توجد فلسفة مسيحية .

نحن الآن أمام رأيين متعارضين ؛ يمثل أولهما ثلاثة اتجاهات ، ويمثل ثانيهما السنة الأوغسطينية فى اتجاهيها السابقين . فعلينا إذن أن نحل هذه المشكلة حلا يقوم على التاريخ بأن نضعها على النحو التالى : هل هناك فلسفة لا يمكن أن تفهم دون المسيحية ؟ فإن وجدت مثل هذه الفلسفة فهى إذن الفلسفة المسيحية وعلى هذا فهذه الفلسفة موجودة . ويلاحظ من الناحية التاريخية أن المسيحية قد أتت بأفكار جديدة مخالفة كل المخالفة للأفكار الأساسية التى تقوم عليها الفلسفة اليونانية . فنشاهد أولا أن فكرة « اللامتناهى » لم تكن موجودة بالمعنى الحقيقى فى الفلسفة اليونانية ، وإنما وجدت لأول مرة فى المسيحية أو بعبارة أدق فى الفلسفة اليهودية المسيحية ، خصوصاً عند « فيلون » . وهذه الفكرة على أساسها تقوم الميتافيزيقا فى العصر الحديث حتى أواخر القرن الثامن عشر . فديكارت حينما يصف الله يصفه بأنه لانهائى ؛ وما لبرانش يصفه بأنه « لانهائى لامتناه فى لانهائيته » . كذلك الحال فى العصور الوسطى . فقد كان كل من القديس أوغسطين والقديس أنسلم من جهة ، والقديس توما والسنة التوماوية من جهة أخرى ينسبون إلى الله هذا الوصف . بينما نجد أن اللامتناهى عند أرسطو مثلا هو الشىء الذى يمكن أن يتصور بعده باستمرار وجود أشياء أخرى .

وكذلك فكرة « الخلق » ، وهى التى لعبت أكبر دور فى الإلهيات والطبيعيات ، لم تكن لتوجد لولا المسيحية . فإذا قال ديكارت بالخلق المستمر ، وقال مالبرانش بفكرة الاتفاق ، وقال ليبنتس بفكرة الخلق الأصلى — فمعنى هذا أن المسيحية قد تدخلت فى هذه المذاهب ؛ أى أنه دون المسيحية لا يمكن هذه المذاهب أن تقوم . وقد أخذ مالبرانش نفسه على القديس توما قوله بفكرة الطبائع التى قال بها أرسطو ، وهذه تنفى أن يكون الله فاعلا ، لأن الطبائع تفعل بنفسها

ومعنى هذا كله أن فكرة الخلق ما كانت لتوجد فى الفلسفة الحديثة لولا المسيحية .

كذلك الحال فى فكرة « الشخصية » ، التى لم توجد بمعناها الحقيقى كما سنحدده فيما بعد إلا فى المسيحية ، وبالتالى لم توجد فكرة « الحرية » فى العصر الحديث إلا تبعاً للمسيحية . وقد كانت هذه الفكرة نتيجة للمسألة الكبرى التى أثيرت فى العصور الوسطى بين الاختيار وبين اللطف وكذلك الحال أيضا فى جملة مقالات أخرى قالت بها المسيحية مثل الخطيئة ، والخلاص ، والسقوط . فكل فلسفة قد دخل فى تكوينها عنصر من هذه العناصر ، فمعنى هذا أنها مسيحية ؛ وأن الفلسفة المسيحية تبعاً لذلك ممكنة الوجود .

خصائص الفلسفة المسيحية

ولهذه الفلسفة المسيحية خصائص نستطيع أن نجملها فيما يلى :

أولا : أنها تكمل الإيمان عن طريق العقل أو تكمل العقل عن طريق الإيمان ؛ فهى تحاول ، إلى جانب إيمانها بالمعتقدات ، أن تعبر تعبيراً حقيقياً عن هذه المعتقدات . وهذا مايجب أن يفهم من العبارة المشهورة : « أؤمن لأتعقل » .

ثانياً : أنها محدودة المشكلات التى تشتغل بها . فهى تتناول فقط ماهو خاص بفكرة الخلاص أى تتناول الله وصفاته ، والإنسان من حيث روحه وصلته بالله ، والطبيعة من حيث صلتها بالله . نعم ! إن المسيحية أو الفلسفة المسيحية لا تحرم على أصحابها أن يشتغلوا بغير هذه المشاكل ، وإنما تعتبر الاشتغال بها مسألة ثانوية أو كما يقول القديس أوغسطين والقديس أنسلم والقديس بوناڤنتورا إن الاشتغال بغير هذه المشاكل هو حب استطلاع مخزٍ . فالفلسفة المسيحية إذن بمعناها الدقيق محدودة بهذه المشاكل . وإن رأينا رجلا

مثل القديس توما يشتغل بغيرها فإنا نشاهد فى الواقع أنه لم يأت بجديد فى هذه المسائل الأخرى ، إنما ابتكاره الحقيقى هو فى هذه المشاكل الدينية الفلسفية ، وإن كنا لانستطيع إنكار فضله بوصفه شارحاً وملخصاً لفلسفة أرسطو .

ثالثاً : وهذا الاعتبار الأخير هو الذى أدلى به القديس أوغسطين ـ وخلاصته أن الفيلسوف حينما يتفلسف لايمكن أن نفرّق بين أجزاء فى عقله مختلفة . فليس هناك رجل مسيحى أولا ، يضاف إليه فيلسوف ، بل الفيلسوف يشتغل بالفلسفة بوصفه مسيحياً . ومعنى هذا أنه لا يمكن أن نفرق بين الفيلسوف وبين المذهب الدينى . ومن هنا ، فإن كل فيلسوف مسيحى لابد أيضاً أن تكون فلسفته مسيحية . ويحاول أن يوضح هذا الرأى بتفرقته بين ما يسميه الطبيعة وبين مايسميه الحالة . فالأولى هى الماهية ، والثانية هى الممارسة . فإذا نظرنا إلى الفلسفة من حيث طبيعتها أى ماهيتها فهى الفلسفة — أى دون أن تكون مسيحية أو إسلامية أو يهودية — وإذا نظرنا من ناحية الحالة فالفلسفة لابد أن تكون متأثرة بالشخص الذى ينتجها . ولما كان الدين من مُقوّمات الشخصية فلا بد أن تتأثر إذن بطبيعة الدين الذى يعتنقه الفيلسوف . ومن هنا فالمفكر المسيحى لابد أن يكون لفلسفته طابع خاص يميزها من غيرها ، وهذه تكون إذن الفلسفة المسيحية ، وهى عبارة عن نوع يدخل تحت جنس واحد هو الفلسفة .

فكرة الفلسفة المسيحية

إذا بحثنا فى تطور الموقف الذى وقفته المسيحية من الفلسفة وجدنا أن هذا الموقف يظهر مبكراً كلّ التبكير . فنجده واضحاً عند القديس بولس حينما يقول فى الرسالة الأولى إلى أهل كورنثه : المسيحية قد أتت معارضة لليهودية فى نشدانها معجزة تشهد بتمجيد الله ، كما أتت أيضاً بنوع من الفضيحة

بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية باعتبار أنها كانت تطلب الحكمة ، وهذه الحكمة تقوم على الإرادة العاقلة المستقيمة ، أو على المعرفة العلمية الصحيحة . وهى من ناحية تعارض اليهودية فى أن ماأتت به المسيحية هو فكرة الله الذى أصبح فى صورة الإنسان ، ونزول الله إلى مرتبة الإنسان هو الفضيحة فى نظر اليهودية . ومن جهة أخرى كانت المسيحية معارضة للحكمة ، ذلك لأنها تهيب بالأسرار وتقوم على المعجزات ، فهى عقيدة صرفة ، كما أنها لا تقوم على فكرة الإرادة، بل تعتمد كل الاعتماد على فكرة الخطيئة . ومن ناحية أخرى لا يمكن أن نكفر عن الخطيئة إلا باللطف الإلهى .

هذا هو رأى القديس بولس فى الفلسفة اليونانية وفى الديانة المسيحية . ولكننا نستطيع أن نستخرج من هذا الرأى أنه وإن كان قد حمل على الحكمة عند اليونان ، فذلك لأنه نظر إلى الحكمة على أنها المسيحية ، وعلى ذلك فهو يقول أيضاً بحكمة مسيحية ، أى أنه يقول بالحكمة بوجه عام ، إلا أنه ينظر إليها نظرة مخالفة للنظرة اليونانية كل المخالفة . فبينما الحكمة عند اليونانيين هى العلم وهى الفن ، نجد أن الحكمة عند القديس بولس هى الدين وحده . ولكن هذا الرأى الذى قال به القديس بولس . كان عقيدة فحسب ، ولم يكن رأيا مبرهنا عليه . فكان لابد إذن للفلاسفة المسيحيين أن يجدوا ما يؤيد هذا الرأى .

وأول محاولة هى التى قام بها القديس يوستينوس Justin . فإن هذا الأخير يصف لنا فى أحد كتبه كيف انتهى إلى القول بأن المسيحية هى الفلسفة الحقيقية ، وأنه حينما أصبح مسيحيا أصبح فيلسوفا . فيقول إنه بدأ دراسته مع فيلسوف رواقى ، ولكن هذا الفيلسوف الرواقى لم يستطع أن يرضى نزعته ؛ لأن كلامه كان عملياً خالصاً ولم يكن يعنيه شىء فيما يتصل بالله وطبيعة الوجود . فاضطر يوستينوس أن يلجأ من بعد هذا إلى فيلسوف مشائى ، ولكن هذا لم يترق نفسه غير الكراهية ، لأنه بدأ بأن ألح عليه فى تحديد ثمن الدروس أولا ! فاضطر أن يترك هذا المشائى كذلك ويبحث عن

غيره . فلجأ فى هذه المرة إلى فيثاغورى ، لم يشأ إلا أن يطرد تلميذه لأنه لم يكن يعرف مدخل الفلسفة ، يعنى بذلك العلوم الثلاثة الرياضية وهى : الحساب والموسيقى ، والفلك . وبعد هذا لجأ القديس يوستينوس Justin مرة رابعة إلى فيلسوف أفلوطينى ؛ فأعجب كل الإعجاب بما قاله له ، لأن الحديث عن الجواهر اللامادية قد أثار كثيراً من التشويق فى نفسه ، ثم إن الحديث عن الله فى الأفلوطينية قد استهواه ،حتى إنه ظن فى نفسه أنه بلغ مرتبة الفلسفة والحكمة العليا؛

ولكن يوستينوس Justin قد لقى بعد ذلك رجلا مسيحياً فسأله عما يعرفه فتبين منه يوستينوس أن ما عرفه من الأفلوطينية لم يكن حقيقة كاملة ، ووجد فى كلام ذلك المسيحى الحقيقة الكاملة ، فآمن بالمسيحية وقال : لهذا ، وعلى هذا النحو ، أنا فيلسوف .

فكأن يوستينوس قد نظر إلى الأفلوطينية إذن بوصفها مذهباً ناقصاً ، وأنها ليست الحقيقة . ولما كان قد مر على المذاهب كلها تقريباً ولم ير فيها الحقيقة كاملة إلا فى المسيحية ، فقد حسب أن المسيحية هى الفلسفة الكاملة ولما كان قد شاهد ، من ناحية أخرى ، أن الفلاسفة قد قالوا بكل شىء ولم يجدوا حرجاً فى الإيمان بالمذاهب المتعارضة ، فقد بدا له أن كل مذهب يحتوى على جزء من الحقيقة الكلية التى تتمثل وحدها كاملة فى المسيحية . فتساءل لأى سبب إذن ، أو كيف تسنى لهؤلاء الفلاسفة أن يعرفوا جانباً من الحقيقة ، مع أن المسيحية لم تصل إليهم بعد ؟

هذه المشكلة قد تمثلت من قبل فى اليهودية ، وحلها فيلون philon اليهودى حلا بسيطاً ساذجاً حين قال : إن اليهودية والتوراة سابقة على المذاهب الفلسفية ، وإن اليونانيين قد أخذوا الحقيقة عن التوراة ، أخذوها مشوهة وأساءوا إليها ففرقوا الحقيقة الواحدة إلى عدة مذاهب متضاربة . هـذا هو الحل الذى قال به فيلون — وقد أخذ به الكثير من رجال الكنيسة ، كما أخذ

به الكثير من المؤلفين، إلا أنه قد بدا ساذجاً ، وكان لابد أن يوجد حل آخر أقرب إلى الحقيقة التاريخية .

ووجد فعلا هذا الحل منذ البدء خصوصاً عند القديس يوستينوس . فإن بذور الحل الجديد موجودة عند القديس « بولس » نفسه ففي الرسالة إلى أهل روما (إصحاح ١، آية ١٩ ـ ٢٠) يقول القديس بولس : إن قدرة الله ظاهرة في الوجود، فليس لليونانيين إذن أي مبرر في ألا يعترفوا بحقيقة الله . ومن ناحية أخرى فإن القانون الطبيعي هو إلهي ، وهذا القانون نفسه هو القانون الذي اتخذه اليونان . فإذا كانوا قد أخطأوا في تطبيق هذا القانون فهم مذنبون . ومعنى هذا أن هناك أخلاقاً طبيعية تتفق والمسيحية ، ولو أن الوحي المسيحي لم يكن قد أتى بعد ، وكلام بولس في هذا فيما يتصل بالقانون الأخلاقي ، نجده في الرسالة نفسها (الإصحاح الثاني الآية ١٤ ـ ١٥) . وعلى هذا فإنا نشاهد أن القديس بولس قد اعترف لليونانيين بشيء من العقل الطبيعي الذي لا بد له أن يدرك حقيقة الله وقدرته ، والقانون الأخلاقي إذا ما استعمل بحق .

أما الحل الصحيح فقد قال به يوستينوس ، وذلك أنه قال إن الافلاطونية المحدثة موجودة بأ كلها في الآيات الأولى من «إنجيل يوحنا» في هذا الإنجيل نجد « الكلمة » هي المسيح ، لأن « الكلمة » هي الله ، والمسيح هو الله . كما أننا نجد أيضاً أن «الكلمة» تلقي نورها على الإنسان لمجرد ولادته ، سواء أكان ذلك بعد المسيحية أم قبلها، «فالكلمة» إذن قد ظهرت قبل أن تتجسد وتأتي في صورة المسيح . وعن طريق نور هذه « الكلمة » ألقي النور في الإنسان من قديم الزمان ، ولو أنه كان ضئيلا ، لأن النور الكامل لم يظهر إلا بتجسد « الكلمة » في المسيح ولهذا فإن ماقال به القدماء من أشياء صحيحة ، لابد أن يعد صادراً عن «الكلمة» . ولما كانت «الكلمة » هي المسيح فإن قالوا به جاء متفقاً مع المسيحية أو مسيحياً ، ولهذا كان من السهل أن يقال عن أفلاطون إنه مسيحي

كما أنه كان من حق يوستينوس Justin أن يقول عن سقراط تلك الكلمة التي قالها فيه ارسموس Erasmus : « سقراط أيها القديس ، ادع لنا ! » .

وتبعاً لهذا لابد أن نعد الأشياء الخيرة أو الحقيقية التي ظهرت قبل نزول الوحي السماوي جزءاً من المسيحية . وعلى ذلك فالحقائق اليونانية هي حقائق مسيحية كذلك . ولهذا نفهم لماذا تسمى المسيحية فلسفة بالمعنى الكامل ، ولماذا أصبح القديس يوستينيوس Justin فيلسوفاً بمعنى الكلمة .

إلا أنه يلاحظ أنه لم يكن من شأن هذه النظرة أن ترفع من شأن الفلسفة فوق الإيمان ، بل النتيجة هي العكس ما دامت المسيحية قدمت الحقائق بشكل كامل . وليس ثمة حاجة إلى الفلسفة مادامت المسية تغنى عنها .

والمسيحية تمتاز من الفلسفة بميزات ثلاث :

١ — أن المسيحية عملية ، وهي تقدم لنا الناحية العملية . وهنا يجب أن نلاحظ أن الفلسفة اليونانية كانت تميل إلى الناحية العملية بعكس الحال في فلسفة العصر الحديث . نقول إذا قارنا الفلسفة بالمسيحية وجدنا أن الغاية الإنسانية وهي « الخلاص » لا يمكن أن تتحقق إلا في المسيحية . وذلك لأن الحكمة اليونانية لا تقدم لنا غير مبادىء وقواعد ، ولكنها لاتقدم القدرة على تحقيق هذه المبادىء بالفعل أو تطبيق هذه المعارف بالفعل . وفارق كبير بين العلم والقدرة : فالحكمة اليونانية تقدم علماً فحسب ، ولكن المسيحية تقدم علماً بوصفه قدرة ، وذلك خصوصاً عن طريق فكرة الخطيئة .

ولهذا فإنا لا نستطيع أن نعد أوغسطين قد رأى ما في الأفلوطينية من نقص من حيث خلوها من فكرة الخطيئة من ناحية ، وفكرة اللطف الإلهي Grâce divine من ناحية أخرى . فإذا قلنا بشيء من التطور الفكري بالنسبة إلى القديس أوغسطين ، وقلنا تبعاً لهذا إنه انتهى بالأفلوطينية ، فيجب علينا

قبل هذا أن نعد أنه كان مسيحياً فى دور سابق مباشر؛ وأنه قد وجد فى المسيحية الغاية الحقيقية للحياة الإنسانية وطريقة تحقيق هـذه الغاية . وهذا ظاهر فى كتاب « الاعترافات » فى الفصل السابع .

٢ — والخاصية الثانية التى امتازت بهـا المسيحية على الفلسفة ، هى أن الفلسفة عبارة عن مذاهب متفرقة متعارضة ؛ وإن كل مذهب يناقض المذهب الآخر ؛ وأنها إن اتفقت على شىء فذلك أنهـا مختلفة فيما بينها . أما المسيحية فتبدو وحدة واحدة حلت فيها المشاكل مرة واحدة وبطريقة واحدة .

وقد ضرب المتقدمون من رجال الـكنيسة على هذه النغمة ؛ خصوصاً نغمة اختلاف المذاهب الفلسفية وتعارضها ، ظهرت أولا عند يوستينوس Justin وظهرت ثانية عند تاتيانوس Tatien فى كتابه « ضد اليونانيين » ثم عنـد أثيناغورس Athénagore وتأخذ هذه الحملة صورتها الـكاملة عند لاكتانتيوس Lactance خصوصاً إذا لاحظنا أنه كان واسع المعرفة بالمذاهب اليونانية وكثيراً ما خالط الفلاسفة فكان أعرف بهم ، ومن هنا كان أشد رجال الـكنيسة حملة عليهم . وأقوال لاكتانتيوس فى هذا أخذها من بعد أوغسطين وتوسع فيها ، خصوصاً فى كتابه « مدينة الله » De Civitate Dei .

وينتهى لاكتانتيوس من هـذا كله إلى القول بأن المسيحية هى الفلسفة الحقيقية ؛ وإن كل فلسفة من الفلسفات الأخرى لن تستطيع إلا أن تـكشف عن جزء من الحقيقية فحسب . فإذا أتيح لنـا أن ننتخب فلسفة ، فنحن مضطرون فى نهاية الأمر — مهما جمعنا من حقائق متفرقة من مذاهب فلسفية — إلى الرجوع إلى معيار نستطيع عن طريقه أن نميز بين الحق والباطل فى كل فلسفة . وهـذا المعيار هو الإيمان المسيحى . فهناك إذن رجل ملحد يبحث بطريق العقل فحسب ، عن الحقيقة ، فلا يصل إلا إلى جزء منها . وهناك رجل آخر يؤمن أولا ؛ وعن طريق هذا الإيمان يستطيع التمييز بين الحق والبـاطل

فى المذاهب ؛ ويستطيع أن يوفق بين هذه الحقائق ويجمعها ، فيتكون له — إلى جانب الحقيقة الإيمانية — الحقيقة العقلية .

ومعنى هذا كله أن الإيمان أيضاً محتاج إلى التعقل ؛ ولكن الإيمان سابق على التعقل . والتجربة الروحية التى عاناها أوغسطين تؤكد ما ذهب إليه لاكتانتيوس . وذلك أن أوغسطين لا يبدأ بالفلسفة ، لكن بمذهب المانوية ؛ وهذا المذهب ، السابق على التعقل ، يدعى أنه مذهب عقلى خالص . وهو مذهب على لا يلجأ إلى الإيمان . لكن هذا المذهب — المانوية — لم يحقق لأوغسطين ما نشده ، بل أفضى به إلى الشك . فلما طالب باليقين من بعد لم يستطع أن يجد هذا اليقين قبل أن يؤمن بالمسيحية أولا من أجل أن يتعقل . وتجربة أوغسطين الروحية يعبر عنها تعبيراً واضحاً فى العنوان الذى وضعه لآخر كتبه «de utilitate credendi» فالإيمان تبعاً لهذا العنوان من مهمته أيضاً أن يفضى بنا إلى التعقل .

وأوغسطين قد وجد هذا من قبل فى سفر « أشعيا » ، فقد ورد فى هذا السفر Nisi credideritis non intelligetis أى: «إن لم تؤمن لن تتعقل». وهذه التجربة التى عاناها أوغسطين هى بعينها التجربة التى مارسها أنسلم .

والمؤرخون يحسبون أن مذهب «أنسلم» يعبر أو هو الصورة المثلى للمذهب العقلى المسيحى . فنحن نشاهد خصوصاً فى مقدمة كتابه Monologion أن تلاميذه قد طلبوا منه أن يثبت الحقائق الإيمانية إثباتاً عقلياً . وعلى هذا يجب أن تكون المقدمات والنتائج عقلية وألا يلجأ إلى العقائد الإيمانية . ولكننا نلاحظ أن أنسلم لم يكن يقصد من هذا أن يجعل الأسبقية للتعقل على الإيمان ، فهو صاحب العبـــــارة المشهورة التى أراد أن يجعلها عنواناً ثابتاً لكتابه Proslogoin — : « الإيمان الذى ينشد التعقل » فهو لا يريد أن يتعقل لكى

يؤمن ؛ وإنما هو يؤمن لـكى يتعقل . أى أن حقيقة الإيمان لا تظهر عن طريق العقل وإنما الإيمان هو الذى يظهر الحقيقة للعقل .

فهذا هو المعنى الذى يجب أن نستخلصه من العبارة : «الإيمان يتوج العقل Fides coronat intelletum » وهنا يجدر بنا أن نجد تحديداً أدق وأوضح لمعنى هذه العبارة ، لأنها قد أدت إلى تفسيرات خاطئة حيناً ومغرضة حيناً آخر.

فأولا يجب ألا نفهم أن القديس أنسلم ، أو أن واحداً من الذين اتبعوا هذا القول ، قد قال بأن المعرفة الإيمانية أرقى من المعرفة العقلية . فـكلهم على العكس من ذلك يقولون إن المعرفة الإيمانية أدنى مرتبة من المعرفه العقلية . وهم يقسمون مراتب المعرفه إلى ثلاث : أولا ابتداء من أدناها : المعرفة الإيمانية ، وفوقها المعرفة العقلية ، وفوقها رؤية الله وجهاً لوجه . وهذا ظاهر من العبارة التى قالها أنسلم(١) :

Inter fidem et specim intellectum quem in hac viat capimus esse medium intelligo.

«أقول إنه بين الإيمان ورؤية الله ، يقوم العقل ـ الذى لنا فى هذه الحياة ـ وسطاً بين الاثنين » .

ثانياً : إنه لا يقصد من هذا القول أن يبدأ الإنسان بمقدمات إيمانية لـكى ينتهى إلى نتائج عقليه عن طريق البرهان العقلى ، لأن هذا تحصيل حاصل ، إذ المقدمات الإيمانيه لا يمكن أن تنتج مطلقاً غير نتائج إيمانية ، فنحن ندور إذن فى داخل دائرة الدين . وليس المقصود من هذا القول أن نبدأ من العقائد الإيمانيه لـكى ننتهى بالعقليه ؛ إنما يقصد أن الإنسان مادام مؤمناً فحسب فليس فيلسوفاً بعد ، وإن رأى أن من حقائق الدين مايمكن أن يصبح حقيقه عقلية ،

De fide Trinitatis, praef. Patr. lat. ,t. 158, Col. 61. (١)

وا كتشف هذه الحقيقة العقلية بطريق العقل ، فإنه يكون فيلسوفاً . وإذا أخذ هـذه الحقـائق الإيمانيـة التى توافق العقل بطريق المسيحية ، فإنه يـكون فيلسوفاً مسيحياً .

ومثل هـذا يقال عن أى فيلسوف ينتسب إلى دين ما . فالفيلسوف الإسلامى قد يجـد فى الإسلام ما يوافق العقـل ، فيحاول أن يثبت ذلك عن طريق العقل . ولعل هذا هو المعنى الحقيقى الذى يجب أن يستخرج من التقسيم عند المتـكلمين — تقسيم صفات الله إلى عقلية وسمعية — وهـذه السمعية هى الصفات التى لا يستطيع العقل أن يثبتها فيؤمن بها ، دون أن تُتعقل ـ وأما الصفات العقلية فهى تُتعقل بجانب أنها يؤمن بها .

هـذه هى التجارب الأربعة المشهورة فى تاريخ الفلسفة المسيحية : تجربة يوستينوس ولا كتانتيوس وأوغسطين وأنسلم . وهذه التجربة بعينها تتـكرر بالنسبة إلى كثير من الفلاسفة الذين اعتنقوا المسيحية أو الذين لم يطرحوها بعد أن تفلسفوا . ومثال هؤلاء مين دى بيران ، فقد انتهى فى آخر حياته بأن قال : « إن العقل يجب أن ينشد العقل عن طريق الإيمان » .

القديس أوغسطين

فلسفة العصور الوسطى تبدأ على وجه التدقيق فى القرن التاسع وتنتهى تقريباً فى القرن الرابع عشر . أما الفترة التى جاءت منذ بدء المسيحية حتى القرن التاسع فتسمى بفترة « الآباء » Age Patristique لأن التفكير فى هـذه الفترة كان مقتصراً على آباء الكنيسة ، الذين حاولوا أن يدافعوا عن الدين المسيحى ضد الغارات العنيفة التى شنها الفلاسفة اليونانيون المعاصرون ، أى الأفلاطونيون المحدثون ، وكان بينهم من آمن بالفلسفة اليونانية وبخاصة الأفلاطونية المحدثة ، إلى جانب إيمانه بالمسيحية ، أو من آمن بالمسيحية من أجل إيمانه بالأفلاطونية المحدثة ، أو على العكس . ومن أشهر هؤلاء يوستينوس وكليمان الاسكندرى وبازليوس وأوريجيانس وترتليانوس .

ولما كنا لا نريد أن ندرس إلا العصور الوسطى ، فلن نتحدث عن هؤلاء ولا عن هذا العصر بأكمله . وسنكتفى بدراسة شخصية كبيرة قوية ، لما كان لها من الأثر العظيم فى الفلسفة المسيحية ، ألا وهى القديس أوغسطين .

ليس القديس « أوغسطين » إذن من فلاسفة العصور الوسطى بل هو فيلسوف من فلاسفة عصر الآباء . ولد بمدينة « طاغشت » Tagaste فى شمال أفريقية فى نوفمبر سنة ٣٥٤ . ودرس فى مدرسة هـذه المدينة أولا ، وانتقل منها إلى المدارس الأخرى المشهورة فى نوميديا ، وخاصة مدرسة قرطاجنة . ولقد كان أوغسطين مرهف الإحساس ، قوى العاطفة ، كثير التأثر ، جامعاً إلى جانب هذا بين ورع قوى ورغبة شديدة مُلحة فى انتهاب اللذات والأخذ بأكبر نصيب من الحياة . ولهـذا كانت نفسه ميدانا لصراع كبير بين قطبين متنافرين ؛ ولم يستطع إلا فى النهاية أن يوفق بين القطبين ، بأن قضى على أحدهما .

والثقافات التى يمثلها متباينة متغايرة . فهناك أولا ثقافة مسيحية ظاهرة

فى النصوص الدينية ، ثم ثقافة يونانية . وقد أوغسطين فى كلتيهما . وكانت هناك ثالثاً ثقافة فارسية سورية ، وهى الثقافة المانوية التى آمن بهـا القديس « أوغسطين » فترة طويلة من الزمان . وهناك رابعاً وأخيراً الثقافة اللاتينية التى ظهرت لديه مزاجاً فردياً ونظرة سياسية . وقد حاول الجمع بين هـذه الثقافات كلها فى نفسه .

أما الثقافة المسيحية فقد عرفها أولا فى سن متقدمة عن طريق القـديس أمبروزيوس Ambroise وقد ظهرت له المسيحية أولا بوصفها مذهباً فى الخطيئة ، والحب ، واللطف . وظهرت له ثانياً فى شكل فكرة كلية ، هى فـكرة الـكنيسة الأبدية التى ابتدأت بآدم وستنتهى بملـكوت الله . وظهرت له ثالثـاً بحسبانها تصاعداً للإنسان الروحى homospiritualis من حيث أن المسيحية تضع قيما متصاعدة فى الحياة الإنسانية وتنتهى بالقيمـــــة العليا ـ قيمة الإنسان فى ملـكوت الله ـ .

وأما الثقافة اليونانية فقد ظهرت له على شكل حكمة ، وعلى شكل تعقل . وقد أخذ القديس أوغسطين بهذا الجانب إلى حد كبير ؛ خصوصاً إذا لاحظنا أنه لعب دوراً كبيراً فى تفـكيره وفى إيمانه .

وأما الثقافة السورية الشرقية ، فقد ظهرت له فى صورة المانوية ، وهـذا المذهب قد استهوى أوغسطين منذ البـدء ، فحاول أن يثبت كل شىء عن طريق العقل فحسب ، وحاول أن يأخذ عنه بعض الأفـكار مثل فـكرة الشر ، وفـكرة نشأة العالم

وظهرت له الحضارة الرومانية من حيث هى فكرة الامبراطورية . وقد تأثر أيضاً بهذه الثقافة اللاتينية لأنه كان ينشد ما يسمونه باسم السلم الرومانى .

بدأ أوغسطين حياة الطالب فى قرطاجنة وابتدأ دراسة الفلسفة سنة ٣٧٣ بقراءة

كتاب تشترون اسمه Hortensius ؛ فكان هذا الكتاب أول دافع له على التفكير ؛ وأول موقظ للروح الفلسفية عنده .

وحينئذ بدأ يسائل نفسه : ما الحقيقة ؟ وما السبيل إليها ؟ أى ما هو المنهج الذى يجب أن نسير عليه لكى نكتشفها ؟ ومن ناحية أخرى شغلته مشكلة الشر وأصله فى الوجود . حينئذ قام الفيلسوف يبحث فى المسائل الفلسفية دون التمسك بواحد منها ، وبدأ بالكتب المقدسة فلم يجد فيها الكفاية ، فانصرف إلى المانوية لأنه رأى أن هذا الدين يتحدث عن الحقيقة ويجعل الغاية من الوجود اكتشاف الحقيقة .

ومن ناحية أخرى بدا له هـذا المذهب عقلياً ، لأنه يدعو إلى الحقيقة عن طريق العقل ، بصرف النظر عن كل سلطة كتابية أو دينية . ثم هـذا المذهب قد أرضى النزعة الحسية عند « أوغسطين » فقد كان حِسِّياً ماديا ، وقد أراد أن يبرر هذه النزعة ؛ فوجد أن المانوية تؤمن بالمادة وتقول بأن فى الوجود أصلين : النور ، والظلمة . وأن كلا الأصلين حقيقى ؛ وأن من طبيعة الوجود أن توجد الظلمة إلى جانب النور . فالشر عنصرٌ أساسىٌ فى طبيعة الحياة الإنسانية . لهـذا وجد أوغسطين ما يبرر النزعة إلى الشر — وهى موجودة عنده — بمعنى الانصراف إلى اللذات الحسية . أما من الناحية الخارجية فبعد أن أتم عهد الطلب ، بدأ فأقام مدرسة للخطابة فى قرطاجنة . كان أستاذاً فى هذه المدرسة ، وعنى بدراسة العلوم الرياضية ، خصوصاً الحساب والهندسة ، والفلك ، والموسيقى ، وهى التى أوصى بها الفيثاغوريون .

هذه العلوم الرياضية قد وجهت فكر القديس أوغسطين توجيها جديداً ، وذلك أنه رأى فى العلوم الرياضية وضوحاً لم يجده من قبل فى أى علم عُنِى بدراسته . فوجد أن علم الفلك العلمى يقدم حقائق يقينية مختلفة كل الاختلاف

عن الحقائق التي تقدمها المانوية : ومن هنا شك في المانوية ، فأصبحت الحالة التي يعانيها هي حالة الشك المطلق . كذلك قال إن فلسفة الأكاديمية هي الحقيقية ، وليس على الإنسان إلا أن يشك .

وبهذا انتهى عهد الطلب ، وابتدأ عهد التنقل والرحلات . فرحل من وطنه في إفريقية إلى روما سنة ٣٨٣ وفتح هنالك مدرسة للخطابة أيضاً ، ولم يستمر طويلا في روما ؛ بل غادرها إلى ميلانو بعد سنة ؛ وافتتح هنـــالك مدرسة للخطابة أيضاً .

قلنا إن روح الشك كانت روح « أوغسطين » حين مغادرة وطنه إلى روما ؛ ولـكن هذا الشك لم يكن يتفق مع طبيعته من حيث إنها طبيعة إيجابية ، تنشد الحقيقة بأي ثمن . ولذلك عزم على أن يخرج من الشك ، خصوصاً وأنه قد رأى علوماً يقينية ، من شأنها أن تقدم له المنهج الذي يجب أن يسير عليه . لقد كان في هـذه الفترة يقول إن المعارف الحسية لا يمكن أن تؤدي إلى معرفة الحقيقة ، وذلك راجع إلى الحجج التي أدلى بهـا الشكاك وعلى رأسهم أجريبا Agrippa ضد معطيات الحس وضد التذكر إلى آخره[١] .

فحينما أراد أن ينشد الحقيقة كان عليه أن يلجأ إلى مصـدر غير الحس ، وهو الوجدان Intuition أي المعرفة الصادرة عن الروح مباشرة . وحينئذ كان يعمل فيه عاملان من أجل إحـداث التطور : أولهما المسيحية . ولم يكن اشتغال أوغسطين بالمسيحية جديداً ؛ بل تعـلم مبادئها من قبل على يد أمه ، واستمر في دراستها ثم غادرها إلى المانوية ، ولـكنه عاد إليها من جديد وبتأثير خطب القديس أمبروزيوس . نقول إنه بدأ يؤمن بالمسيحية ؛ وحقائق الدين التي كان يرفضها من قبل — بدأ يؤمن بأن كثيراً منها يمـكن أن يتفق مع العقل ، وأن هذه الحقائق جديرة بأن يؤمن بها ولو لم يستطع العقل إثباتها .

---

(١) راجع كتابنا : « خريف الفـكر اليوناني » .

والخطوة الثانية أنه قرأ كتب الأفلاطونية المُحْدثة ، وهو يتحدث عنها حديثاً كله الإعجاب ؛ ولكنه لا يذكر لنا أسماء الذين أثاروا عاطفة الإعجاب عنده . وليس من شك فى أنه يشير إلى أفلوطين ، وهو الذى جعله يعجب كل الإعجاب بالأفلاطونية المحدثة .

أما كتب أفلاطون نفسه فلم يكن قرأ منها إبان ذلك العهد غير محاورة « مينون » . والعامل الأساسى الذى جعله يعجب بالأفلاطونية المحدثة ، وجود نزعة عقلية فيها . ثم إنه رأى الأفلاطونية المحدثة تتفق تماماً مع العقائد المسيحية . وقد رأى خصوصاً فيما يتعلق بفكرة « اللوغوس » أن استهلال الإنجيل الرابع يتفق معها ؛ وكذلك مع فكرة النور . ولهذا كان عليه أن يؤمن بالأفلاطونية المحدثة باعتبارها صورة عقلية للحقائق الإيمانية . وظهر هذا التطور من الناحية الخارجية سنة ٣٨٦ حينما عاد بعد انتهاء الدراسة إلى بلده كسكياكم Cassiciacum .

وهنا فى هذه المدينة قضى القديس ليالى عدة مفكراً فى التطور الجديد الذى يجب أن يمر به وعزم على أن يخطو الخطوة الأخيرة ، وأن ينصرف كلية عن هذا العهد الماضى خصوصاً من الناحية الفلسفية . وكانت هذه الفترة القصيرة ، التى قضاها فى مدينته ، خصبة من ناحية الإنتاج ، فكتب أربعة كتب رئيسية من نوفمبر سنة ٣٨٦ إلى يناير سنة ٣٨٧ . وهذه الكتب هى أولا « ضد الأكاديميين Contra accademicos » ؛ ثم « فى الحياة السعيدة » De beata vtat ؛ وكتاب « فى النظام » de ordine وأخيراً كتاب « مناجيات » Soliloquia .

وظاهر من هذه الكتب أنها تمثل طوراً جديداً فى حياة أوغسطين الروحية . فى هذا الطور انتقل إلى الإيمان بالحقيقة كما سنرى ذلك فيما بعد حين نتكلم عن الحقيقة عنده .

وفى مطلع العام الجديد رجع إلى ميلانو مرة أخرى . وهنا لم يكن عليه إلا أن يخطو الخطوة الأخيرة الرسمية فتناول التعميد على يد القديس أمبروزيوس Ambroise فى ٢٤ أبريل سنة ٣٨٧ . وبعد ذلك بدأ يصبح رجل دين بالمعنى المحدّد . واستمر أيضاً ، فى الفترة ما بين أوائل العام حتى التعميد ، يكتب كتباً مختلفة ، فيها النزعة الدينية غالبة . ومن أهم ما كتبه فى تلك الفترة كتابه « الدين الحقيق » de vera Religioue ثم de ecclesisae Catholicae « فى الكنيسة الكاثوليكية » . وفى سنة ٣٩١ أصبح قسيساً . وفى سنة ٣٩٥ أصبح أسقفاً . ودعى بعد ذلك إلى مدينة هيبون (بونه) فى شمال أفريقية بالقرب من قرطاجنة . وحينئذ كان عليه فى منصبه الجديد أن يتخذ سبيلا غير السبيل الفلسفى الخالص . وهو فعلا أتم فى ميلانو مذهبه الفلسفى كله تقريباً .

أما المذهب الجديد فكان يتطلب منه أن يدافع عن المسيحية ضد المراطقة، وضد الفلاسفة من جهة أخرى . ومع ذلك فإن الكتب الجديدة التى كتبها فى هذه الفترة أهمها كتاب « التثليث » De trinitate وكتاب « مدينة الله » de Civitate Dei . والكتاب الأخير قد كتب فيما بين سنة ٤١٣ وسنة ٤٢٦، وفيه تحدث عن الفلسفة ، وقال إن المسيحية هى الفلسفة الحقيقية ؛ ونظر نظرة جديدة إلى تطور تاريخ الفلسفة ، هى التى عرضناها فى «ربيع الفكر اليونانى» فكأنه لم يحمل على الفلاسفة باعتبارهم كذلك ؛ ولكنه حمل عليهم لأنهم لا يمثلون المسيحية فى ثوب أفلاطونى محدث .

إنما بدأ صراع القديس فى هذا الميدان الجديد أولا مع هؤلاء الذين آمن بهم من قبل (المانوية) ؛ وثانياً مع أصحاب البدع الجديدة التى أقامها دونات Donat ، الذين كانوا يعتبرون أنفسهم المتابعين الحقيقيين للرسل . واستمر القديس أوغسطين على هذا النحو حتى توفى فى ٢٨ أغسطس سنة ٤٣٠ م .

من هذا كله نشاهد أن تطوره قد سار من النزعة الحسية المادية إلى النزعة

العقلية الإفلاطونية المحدثة ، أى من الفلسفة الخالصة التى لا تعرف الإيمان ، إلى الفلسفة المؤمنة ، أى التى تقوم على الإيمان . ولهذا يمكن أن يعد ممثلاً لنوع جديد من الأفلاطونية يمكن أن يسمى « الأفلاطونية الأوغسطينية » . وسنرى أن فلسفته أفلاطونية خالصة .

وقد ظل بعيداً عن التأثر بالمدارس المشائية ، وبأرسطو كل البعد . لأن فكر أرسطو لم يكن يلائم مزاجه ، وكان تفكير أرسطو يقوم على الواقع ، ولا يؤمن — ولو ظاهرياً فقط — بالحقائق العلوية التى تمد الأساس الذى يقوم عليه بناء المسيحية المذهبى .

ورأى أوغسطين فى الصلة بين العقل والنقل ، بين العلم والإيمان ، قد تحدثنا عنه من قبل . وهو يتلخص فى الصيغ الثلاث الرئيسية التى يقول بها وهى :

أولا : أن العقل يسبق الإيمان Ratio antecedit fidem؛ وأن الإيمان يسبق العقل ؛ وأن الإيمان للتعقل Credo ut intelligam . فالعقل يسبق الإيمان من حيث أن العقل هو الذى يبين قيمة الحقائق الإيمانية ، من ناحية وجوب الاعتقاد بها ، أو عدم وجوبه . ولكن الإيمان يسبق العقل ، لأن الإيمان يجب أن يتقدم العقل لكى يتعقله .

وثالثاً : يجب أن يكون الإيمان متجهاً نحو التعقل ، فلا يكون إيماناً ساذجاً ، بل إيماناً عقلياً . لأن الإيمان فى درجة أقل بكثير من التعقل ، ولا بد للإنسان إذن أن يرتفع عن مرتبة الإيمان الساذج إلى مرتبة التعقل . وسنرى ذلك واضحاً عند الكلام على مشكلة الحقيقة .

مشكلة المعرفة

عنى أوغسطين بمشكلة المعرفة عناية خاصة ؛ ونظر إليها نظرة خاصة أيضاً . فقد ظهرت له هذه المشكلة لا كما ظهرت لليونانيين ، بل ظهرت له على صورة مشكلة حيها ، ودفع ثمنها من حياته نفسها . وكان عليه أن يعنى بهذه المشكلة ، لأن البحث عن الحقيقة يقتضى أولا : أن يثبت الإنسان إمكان الحقيقة . ولهذا كان أوغسطين من هذه الناحية شبيهاً كل الشبه بفلاسفة العصر الحديث ، من حيث أنه بدأ بحثه عن الحقيقة بالبحث فى « إمكان الحقيقة » . فأول كتاب فلسفى كتبه القديس هو ضد الأكاديميين ، أى ضد الشكاك . فعارضهم أولا فى نقدهم للمعرفة الحسية حين قالوا إن الحواس خداعة ، وإن أحوال الأحلام والملوسة تقتضى منا ألا نثق بكل ما يظهره الحس أمامنا . ولكنه وجد أيضاً أن هذا البحث يقتضى أن نعرف أولا منهج البحث ، أى الطريق الذى نستطيع بواسطته أن نصل إلى اكتشاف الحقائق . وقد وجد هذا الطريق عند الأفلاطونيين المحدثين ، وهو طريق الوجدان Intuition أى المعرفة المباشرة العيانية . فعلى الشخص أن يبدأ بالبحث عن المعرفة بالذات . وعن طريق اكتشافه للذات يصل إلى الحقيقة ، أو على الأقل يصل إلى المنهج الذى يثبت به إمكان هذه الحقيقة ، وثانياً الطريق الموصل إلى هذه الحقيقة .

وهذه هى النقطة الأرخميدية التى كانت نقطة البدء فى تفكير « ديكارت » ؛ والتى اعتبر على أساسها مؤسس الفلسفة الحديثة . فهو قد بدأ كأوغسطين بالفكر لكى يصل إلى الوجود . ومن هنا تظهر أهمية « أوغسطين » على الأقل .

بدأ « أوغسطين » الشك فقال : إن الناس مختلفون فى الحياة ، والتذكر ، والعلم ، والإرادة ، والحكم – أهى تنتسب إلى الهواء أم إلى النار أم إلى الدم ؟

ولكن هؤلاء جميعاً متفقون على أنهم يشكون . فهناك إذن حقيقة يقينية هى الشك . وهذه الحقيقة تقتضى أيضاً حقائق أخرى مرتبطة بها : وهى الحياة ، والتذكر ، والعلم ، والحكم ، والإرادة .

وذلك لأن الذى يشك يحيا ، والذى يشك يعلم أنه يشك ؛ والذى يشك يريد اليقين ، والذى يشك يتذكر ما يشك فيه ؛ والذى يشك يحكم بأن الحقائق لا يمكن أن تؤخذ مباشرة بوصفها شيئاً يقينياً — ومعنى هذا كله أن الشك أولا موجود ، وهو حقيقة . وثانياً أن العمليات النفسية المتصلة بهذا الشك ، هى أيضاً حقائق يقينية ، ومعنى هذا أننا قد وصلنا إلى إثبات وجود حقائق يقينية . ولكن هذه الحقائق معناها أيضاً ، أن هناك ذاتاً هى التى تشك ، وهى التى تقوم بكل هذه العمليات النفسية . ومعنى هذا أننا قد وصلنا أيضاً إلى إثبات وجود الذات .

ولكن عن أى طريق استطعنا أن نقول إن هذه الأشياء حقيقة ؟ الطريق هو المعرفة المباشرة (الوجدان) وذلك لأننا فى الحالات الأخرى ، أى فى المعرفة الحسية ، لا نتصل بالحقائق مباشرة . ولهذا فإن مقياس الحقائق يكون حينئذ حضورها فى النفس مباشرة . بل كل ما يقدم الحس هو صور أخرى للحقائق الأصلية . أما هذه الحقائق التى عرفنا أنها يقينية ، فاليقين قد جاءنا بإزائها لأن هذه الحقائق حاضرة مباشرة أمام النفس ، وتُدْرَك عن طريق العيان والوجدان . ولهذا فإن مقياس الحقائق يكون حضورها فى النفس مباشرة . إلا أن مشكلة المعرفة لم تحل بهذا ؛ لأن كل ما استطعت أن أصل إليه هو أنى عرفت ذاتى والحقائق الخاصة بها . أما ماعدا هذه الذات من الذوات الأخرى والأشياء الخارجية ، فلم أستطع أن أعرفها بعد . ولهذا فلكى ينتقل الإنسان من العالم الذاتى إلى العالم الخارجى ، لا بد أن يبحث عن طريق آخر . وهنا تظهر

الأفلاطونية الحدثة مرة أخرى ؛ فنراه يفرق بين عالمين : العالم الحسى ، والعالم العقلى .

والقديس أوغسطين لم يقل بما قال به الشكاك : إن العالم الحسى باطل ؛ بل قال بأن له حقيقة ووجوداً ، وأعطى له كل ما له من قيمة فى اكتشاف المعرفة . إلا أنه قال إن العالم الحسى غير كاف ؛ لأن المعرفة الحسية تؤدى فقط إلى الإيمان لا إلى العلم . وكأنه كان متفقاً مع الفلاسفة الأفلاطونيين ، سواء المحدثون والقدماء .

أما المعرفة المؤدية إلى العلم فهى معرفة الحقائق الأزلية الأبدية . وهذه الحقائق الأزلية الأبدية موجودة بطبيعتها فى النفس الإنسانية . ويستطيع الإنسان أن يصل إليها عن الطريق عينها التى تؤدى إلى إثبات الحقيقة والذات .

هذه الحقائق الأزلية ، هى حقائق العلم وهى حقائق المنطق والعلوم الحرة والرياضة . وقد رأينا من قبل كيف أن الحقائق الرياضية هى التى أدته إلى الشك فى المانوية ، وهى الآن ستقدم له المقياس الحقيقى للمعرفة . وهذه الحقائق الأزلية الأبدية لا يمكن أن تستخلص من الحس ، لأنها مفترقة عنه . وفى هذا يقول : لقد رأيت خطوطاً قد رسمت كأحسن ما يكون ؛ ولكننى لم أستطع إدراك خطوط كالهندسة من الأشياء الحسية . فهو يقول كما قال إفلاطون إن الحسيات ليست غير نسخة مشوهة للحقائق الأبدية ، وهى تنزع نحو الكمال المتحقق فى الحقائق الأبدية . ولكن هل معنى هذا أن المعرفة الحسية مختلفة تماما عن معرفة الحقائق الأزلية الأبدية ؟ وهل هناك هوة بين العالمين ؟ الواقع أن الجواب هنا يشابه أيضا ما قال به أفلاطون من أن المعرفة الحسية ليست غير دافع وباعث يجعل النفس تدخل فى ذاتها لكى تكتشف الحقائق الكامنة فيها . وهذه الحقائق هى المقياس الذى نقيس به ما ندركه . فمن ناحية : الحسُّ ضرورىٌّ

لأنه يحث على إدراك الحقائق الأبدية ، وهذه ضرورية بالنسبة إلى الحس لأنها المقياس الذى به نعرف حقيقة المعارف الحسية .

ومعنى هذا أن المعرفة الحسية والعقلية ، أو معرفة الحقائق الأزلية الأبدية ، متضامنتان معاً فى الإدراك ؛ ولا غنى بالواحد عن الآخر . وذلك راجع إلى أن الاثنين أمر واحد .

وهنا تعترضنا مشكلة أخرى ، وهى الاتفاق الذى نراه فى الحقائق الأزلية باعتبارها مشتركة بين جميع الأفراد . فهى حقائق مشتركة . فمن أين جاء هذا الاشتراك ؟ هنا يفرق أوغسطين بين نوعين من الوقائع : الوقائع النفسية ، والوقائع المنطقية أو الميتافيزيقية . فمن الناحية النفسية طريقة الإدراك مختلفة بالنسبة للأفراد . أما من الناحية الثانية — المنطقية — فإن موضوع الإدراك واحد . والحقائق تبعا لهذا أزلية أبدية لا تخضع للأفراد ، ولا لعوامل الزمان .

من أين أتت هذه الحقائق الأبدية التى نجدها فى نفوسنا ؟ لئن كانت هذه الحقائق موجودة فى الذات ، فإنها ليست موضوع الذات ؛ لأن المعلول لا يمكن أن يحتوى أكثر من علته ، ولا أن يساوى علته . ولما كانت النفس فانية ، فلا يمكن أن تكون علة الحقائق الموجودة بها ؛ بل لا بد أن يكون ثم مصدر آخر هو الذى يضع هذه الحقائق فى الذات .

والآن ، ما هو مصدر هذه الحقائق ؟ لا بد أن نبحث عن مصدرها تبعاً للمبدأ الذى قلناه ـ وهو أن المعلول لا يحتوى على أكثر من علته . وهنا يستعين أوغسطين بأفلاطونيته المحدثة فيلجأ إلى نظرية الإشراق ، أو الإشعاع . فيقول إن هناك نوراً أزليا أبديا هو الشمس الذى نستطيع من خلالها أن ندرك الحقائق . وهذه الحقائق الموجودة فى النفس هى فيض من النور الأول ، وهو الله . أو بعبارة أخرى هو Logos أو « كلمة » الله . وهذا يتفق تماما مع مستهل

« الإنجيل » الرابع . ولهذا وجد أوغسطين أن الاتفاق تامٌّ بين الأفلاطونية الحدثة و وبين المسيحية .

فالحقائق الموجودة فى النفس هى إذن من فيض الله ، وهى تؤكد وجود شىء هو المحدث لها . ومعنى هذا أن نظرية المعرفة تقودنا إلى نظرية الله . وهنا نرى الشبه كبيراً جداً بين ديكارت وبين أوغسطين . فالأول وصل إلى الذات عن طريق الحقائق التى رآها مودعة فى الذات . وكذلك فعل أوغسطين . وديكارت جعل الضمان لهذه الحقائق هو الله ، وكذلك فعل أوغسطين .

مشـــكلة الله

رأينا فى عرضنا لمشكلة المعرفة أننا قد وصلنا إلى الله عن طريق وجود الحقائق الأزلية الأبدية فى الذات . ولنعـــــرض هذا الآن عرضا أكثر إيضاحاً وتفصيلا .

فنقول إن الذات تكتشف أن هناك حقائق ، وهذه الحقائق علتها لابد أن تكون من جنسها ، فهناك إذن موجود أزلى أبدىٌّ ؛ وهذا الموجود هو الله . والوجود والماهية شىء واحد . ولهذا فإن الماهية التى نتصورها لله فى نفوسنا تقتضى الوجود . ففكرة الله الموجودة فى نفوسنا تقتضى وجوده أيضاً . فالله إذن موجود . هذا هو البرهان الأول لدى أوغسطين .

أما البرهان الثانى على وجود الله ، عند أوغسطين ، فهو أن التغير فى الوجود يتم بأن يتخذ الشىء صورة مضادة له ؛ وعلى ذلك لا يمكن أن يكون الشىء هو الذى يعطيها لنفسه — لأن هذا مستحيل ؛ وإلا لما كان فى حاجة لأن يعطى نفسه ما هو موجود فيها من قبل . فإعطاؤه الصورة لا يمكن أن يتم إلا عن طريق موجد للصورة . ومعنى هذا أن هناك علة أو خالقاً هو الذى يهب الصورة ؛ وهذه العلة باعتبارها واهبة هى الله .

والبرهان الثالث على وجود الله يشبه البرهان الغائى المعروف . وفيه نجد أوغسطين يقول إن فى الوجود نظاما وجمالا . وهذا الجمال والنظام لا يصدر إلا عن موجد فنان هو الله .

وبعد أن أثبت وجود الله ، بقى عليه أن يثبت صفاته . وهنا يقول أولا إن الله لا يمكن أن يُدرك أو يوصف ، لأنه فوق الوصف والكلام . وكل تشبيه بينه وبين الإنسان — باطل . فقد نستطيع أن نضيف إلى الله صفات معينة يتفق فيها معه الإنسان . إلا أن هذه الصفات يجب أن تنزهه عن التشابه مع الإنسان . وهذه الصفات ليست شيئاً يضاف إلى الذات بل هى عين الذات . ويعتبر من الكفر أن تقول إن الله غير الحقائق الأزلية ، لأن هذه الحقائق الأزلية الأبدية هى صفات الله ، وليست زائدة عليه .

والوصف الذى نستطيع أن نصف الله به هو : الوجود . والوجود بالمعنى الأفلاطونى هو الشىء الحقيقى الذى يمكن أن يتصف به الله . ويهيب القديس أوغسطين بالآية ١٤ إصحاح ٣ من سفر «التكوين» وهى Ego sum qui sum « أوهيه الذى أوهيه » فالصفة الأولى إذن هى الوجود الخالص بأكمل معانى الكلمة — ولما كان الله أزليا أبديا ، ولما كان وجوداً خالصاً ، فهو علم . وعلم الله ليس حادثا ولا متعلقا بحادثة دون أخـــــرى ، وليس يتم بالانتقال من فكرة إلى فكرة . وليس علماً لما حدث فيه ، بل علم لما حدث ، ولما هو حادث ، ولما سيحدث ، كلها دفعة واحدة ، وفى حضرة الإله مرة واحدة .

والأشياء توجد لأن الله يعلمها ؛ ولا يعلمها الله لأنها توجد : فالأشياء والأفكار لا وجود لها إلا من حيث هى معلومة عند الله .

وتضاف إلى صفة العلم صفتان أخريان هما صفتا الإرادة والقوة : فالله يريد ، وإرادته ممتدة إلى كل شيء . وهذه الإرادة ليست اختياراً مرتبطاً بوقت أو بمكان ؛ بل هي إرادة واحدة تتعلق بهـا الأشياء مرة واحدة . والله يفعل ما يريد . فالإرادة والقوة متساويتان . وسيظهر هذا في الـكلام عن مشكلة العالم .

مشكلة العالم

إن مشكلة العالم عند أوغسطين متصلة اتصالا وثيقاً بمشكلة الله . ويكاد يكون بحثه في مشكلة العالم وجهاً آخر من أوجه بحثه في مشكلة الله ، من حيث أن ذلك العالم مخلوق لله . في نظرية أوغسطين في العالم نشاهد أنه تأثر بأفلاطون وبالأفلاطونية المحدثة خصوصاً ، وبهذه الصورة الفيثاغورية الأفلاطونية التي نجدها في « طيماوس » . وكذلك نجد إلى جانبها ، خصوصاً فيما يتصل بتطور العالم ، تأثير الرواقيين ظاهراً .

فالقديس أوغسطين ينظر إلى العالم أولاً نظرة متفائلة جمالية ، كما هي نظرة أفلاطون في « طيماوس » وكما هي نظرة الفيثاغوريين من قبل . وذلك لأن العالم في نظره منتظم متناسب الأجزاء ، يسوده الانسجام ، لأنه يقوم على قواعد من القياس والعدد والصورة . فهو يقوم على العدد لأنا نعدّ الأشياء ؛ وعلى القياس لأنا نقيس الأشياء ؛ ويقوم على الحجم أو الثقل لأنا نزن الأشياء . والقوانين الرياضية هي التي تسود العالم سواء أكان كواكب أو أراضي . والخلاصة أن بالعالم انسجاماً تاماً .

أما طبيعة الأشياء نفسها فقد رجع فيها القديس أوغسطين إلى التفرقة المشهورة بين الصورة والهيولى . إلا أنه لم يفهمها على النحو الأرسطي ، وإنما فهمها على نحو أفلاطوني وأفلوطيني — أفلاطوني كما ظهر في « طيماوس » من أن الهيولى لا تـكاد تـكون شيئاً ، وليست الهيولى غير الصورة عارية عن

الـكم . وعلى هذا فإذا أردنا أن نفهم ماهية المادة ، وجب علينا أن نجردها من الصورة . وعلى هذا النحو ـ وحده ـ يمكن أن نفهمها ؛ وبدونه لا يمكن تصورها . فتصورنا لهـا إذن سلبي خالص من حيث أن الهيولى سلب للصورة . وعن الأفلاطونية المحـدثة أخـذ أوغسطين فـكرة التفرقة بين الهيولى الجسمانيـة والهيولى الروحانية ـ إن صح هذا التعبير ـ . فالهيولى الجسمانية هي الهيولى الخاصة بالـكائنات غير الحية . إلا أنه لا يمـكن أن نفهم من هذا أن أوغسطين ينـكر وجود المادة ، ويعتبرها عدما ، كما قال أفلاطون . وإنما يقول إن لها وجوداً ، على أساس أنها قوة قادرة على أخذ الصورة . وعلى هذا فالهيولى مبدأ للوجود ، وليست وجوداً حقيقياً . ولهذا نراه ينعتها بأنها وَشْك الوجود ، أي أنها ليست الوجود الحقيقي .

وحينما ينتقل أوغسطين من بيـان طبيعـة الموجودات إلى بيان نشأتها ، يرى أن هناك مذهبين : ١ — مذهب يقول إن الوجود أصله عنصر مادي . ٢ — وآخر يقول إن أصل الوجود جوهر عقلي . وكان طبيعياً من حيث أن القديس أوغسطين أفلاطوني أن يقول القول الثاني فيعتبر أن علة الأشياء مبدأ عقلي . فهو يرجع الموجودات من حيث وجودها إلى علة عاقلة مدبرة . إلا أنه لا يستطيع — إن كان يريد أن يظل مسيحياً — أن يأخذ بما قال به أفلاطون من قبل إن الهيولى قد وجدت مع الصانع ، ولم تـكن من خلقه . لقد كان عليه أن ينـكر هذا ويقول بأن الهيولى من خلق الصانع ، أو الله . فالله هو الموجد الخالق من العدم للهيولى . ووجود الله وجود يختلف كل الاختلاف عن الهيولى والـكائنات الفانية . وجود الله هو وجود بذاته Esse per se ؛ بينما الأشياء وجودها بغيرها . وعلى هذا فهي مختلفة في وجودها عن وجود الله تماما .

فـكأن القديس « أوغسطين » إذن يقول بمبدأ الخلق ـ وكان طبيعياً أن

يقول بهذا مادام فيلسوفاً مسيحيًا . ثم يستمر فى بيان خلق العالم — من حيث ضرورة الوجود — فيقول بأن هذا الوجود ليس ضرورياً ، ومن هنا يصف كيفية الخلق بأنه أولا راجع إلى خيرية الله ؛ ثم إلى إرادته ؛ ثم إلى عقله . فالعالم لم يوجد تبعاً لضرورة قاهرة ؛ وإنما وجد لأن الله خير ، والخير لايفعل إلا الخير ؛ والوجود خيرٌ من العدم ؛ ولهذا أوجد العالم . فالعالم ، من حيث وجودُه ، فيضٌ من خيره .

وإذا تحدثنا عن الضرورة فلا يمكن أن ننسبها إلى الله ، من حيث إيجاده العالم فحسب ؛ وإنما من حيث إنه أوجد العالم بإرادته . فإذا قلنا لماذا خلق الله العالم ؟ أجبنا : لأنه أراد ذلك quia voluit وكل إرادة تستلزم بالضرورة عقلا ، خصوصاً أن فى العالم نظاما . فمن الضرورى وصفه بالعقل ، إلى جانب وصفه بالإرادة . فالله كالفنان يرتب الأشياء حسب الغاية التى ينشدها . فإذا كنا نفترض فى الفنان أنه عاقل وهو يصنع الأشياء ، فلا بد لنا بالأولى أن نصف الله فى خلقه للكون بأنه عاقل .

فالعالم إذن فيض من خير الله ؛ ودليل على إرادة الله ؛ ومرتب حسب عقل الله . إلا أننا هنا لم نصل إلا إلى خلق الكون فحسب . فكيف نستطيع أن نفسر خلق الأشياء باستمرار ؟ إن فعل الخلق عند أوغسطين فعل واحد ، أى أن الله خلق الكون مرة واحدة ، ولا يخلقه باستمرار . فكيف نوفق بين هذا الفعل وبين نشأة الأشياء ووجودها ؟

هنا يرجع أوغسطين إلى مذهب الرواقيين فى العلل البذرية Rationes Seminales . ويتلخص هذا المذهب فى القول بأن الأشياء كانت فى البدء فى حالة كمون على شكل بذور ؛ وهذه تنمو من بعد فتكون الأشياء . وتبعاً لهذا يرى أوغسطين أن فعل الخلق الذى هو واحد كان يتمثل فى فعل خلق البذور التى تنشأ جميع الأشياء عنها . ومن هنا نستطيع أن نوفق بين القول بأن فعل الخلق

واحد ، وبين القول بأن الأشياء تنمو باستمرار . فالأشياء تنمو من البذرة وهذه وجدت مرة واحدة ؛ وكانت محتوية بالقوة على جميع التطورات حتى تصبح شجرة . وعلى هذا الأساس استطاع « أوغسطين » أن يقول بفكرة التطور ؛ وأن يقول بفكرة المسيحية القائلة إن فعل الخلق واحد .

ولكن ماهو هذا الفعل ؟ هو أولا خلق المادة غير المصوّرة Materia informis . وفي هذا الفعل نفسه وجدت الصورة ، واتحدت بالهيولى . وكان هذا الاتحاد هو فعل الخلق الأول . والآن لما كانت الأشياء قد خلقت كان الزمان لاوجود له إلا باعتبار الأشياء المخلوقة . وبمثل التعريف الذي عرف به أفلاطون الزمان قال أوغسطين إن الزمان صورة الأبدية ، والزمان لا وجود له بوصفه أزلياً أبدياً ، وإنما وجد الزمان كما وجدت الأشياء . وهذا طبيعي لأن المسيحية تقول بخلق الزمان . فكان على أوغسطين أن يقول أيضاً بأن الزمان مخلوق . ولكن يلاحظ مع هذا أن حفظ الخلق لايتم إلا بفعل مستمر من الله . فالأشياء التي خلقت لتحفظ لابد لها من شيء يحفظها ؛ وهذا هو فعل الله . ولولاه لفنيت الأشياء . وهذا طبيعي لأن وجود الأشياء مستمد من وجود الله . ولو توقف الفيض الإلهي لصارت عدماً . وهذه النظرية هي التي سيقول بها ديكارت .

مشكلة النفس

كانت عناية القديس أوغسطين بمشكلة النفس مرتبطة كل الارتباط بمشكلة الله والوجود . ومن هنا نرى أن كل شيء كان يدور حول فكرة الله : ذلك أن نقطة البدء عند أوغسطين ، كانت معرفة ذاته ، ومن هذه المعرفة استخلص كل الحقائق التالية . والمشاكل التي عالجها إنما عالجها بعد أن وضع نظريته في النفس . إن النفس جوهر غير مادي خالد . ولإثبات ذلك قال

إن الإنسان لا يدرك ذاته ، إلا إذا فكر ؛ وهذا يؤدى عن طريق الذاكرة إلى إثبات وجود الذات . لأن الذاكرة هى التى تؤكد لنا دوام الذات . وترجع أحوال النفس إلى مصدر واحد هو الذات . ومعرفتنا بالذات تقودنا حتما إلى إثبات أنها جوهر ، لأننا إذا أبعدنا عن الذات كل ماليس متصلا اتصالا جوهريا بالذات ، أى إذا أرجعنا الذات إلى التعقل والإرادة والحياة ، فإننا نجد أنها غير مادية ، بل هى أشياء روحية . وعلى ذلك فجوهر النفس روحانى .

(أ) مشكلة خلود النفس : رأى أوغسطين أن أقوال السابقين ليست كافية . وخير مارآه قول أفلاطون فى « ميتون » . ويلاحظ أن البرهان الذى أدلى به أوغسطين على خلود النفس هو أن الحقائق الأبدية أبدية ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى هذه الحقائق الأبدية لايمكن أن تنفصل عن النفس . وعلى ذلك فالنفس أبدية ، كأبدية الحقائق الموجودة بها . إلا أننا نراه فى آخر حياته لايتحدث عن خلود النفس بنفس اليقين الذى تحدث به فى مطلع شبابه . بل نراه فى كتابه de immortalitate animae يقول بأن البرهان على خلود النفس من الناحية العقلية ليس برهانا يقينيا كل اليقين ؛ ومن هنا يقيم برهانه على أساس الإيمان والمسيحية .

ومشكلة أخرى هى : كيف وجدت النفس والروح ؟

(ب) النفس والروح : الآراء فى هذه المشكلة ترجع إلى ثلاثة :

فالرأى الأول يقول إن الروح تأتى للولد عن طريق الأب بالوراثة .

والرأى الثانى يقول إن الروح تخلق خلقاً من جديد .

والرأى الثالث والأخير يقول إن الأرواح أزلية ، وهذا الرأى هو رأى أفلاطون . ولم يستطع أوغسطين أن يأخذ به ؛ لكنه ترجّح بين الرأيين

الأولين . كما أن فكرة الخطيئة فى المسيحية كانت تميل به إلى الأخذ بالأول لأنه لا يمكن أن يفسرها ؛ لأن الخطيئة مفروض فيها أنها تُوورثت من آدم إلى جميع الأبناء فى جميع الأجيال .

تأتى بعد ذلك مسألة أخرى ، هى مسألة الصلة بين النفس والجسم .

(حـ) الصلة بين النفس والجسم : وهنا نشاهد أن « أوغسطين » كان أميل إلى الأفلاطونية منه إلى الارسططالية ؛ ولو أنه قال مرة بما قال به أرسطو من أن النفس صورة الجسم ، لكن رأيه الخالص كان الفصل التام بين الجسم والروح . وهنا كان عليه أن يبين تأثير الجسم فى الروح أو العكس ، فنراه يقول بما يقول به ديكارت من أن الجسمى لايمكن أن يؤثر فى الروحى ، أو العكس . ولا بد من وجود جوهر وسط ، أو مادة وسط ، عن طريقه يتم الاتصال بين الجسم والروح ، حتى يستطيع الواحد أن يؤثر فى الآخر .

ويقول أوغسطين إن النفس موجودة فى الجسم بأكمله ، ولو أنه حاول من بعد أن يقول بمراكز للوظائف النفسية المختلفة . ويقول إن الحركات توجد فى وسط الدماغ ، والذاكرة فى مؤخرتها .

ولقد كان أوغسطين عالماً نفسانياً من الدرجة الأولى ؛ بل يمكن أن يعد أول عالم نفسانى فى العصور الوسطى . ولقد اعتمد فى هذا على الاستبطان Introspection . فأظهر فى هذا الباب نتائج ذات خطر عظيم من حيث دقة المعرفة ، ودقة التحليل النفسى ، ومن البراعة فى إدراك الفرد وأحواله النفسية المختلفة ، وصلاتها بعضها ببعض .

لكن أهم ماعنى به أوغسطين فى هذا الباب هو ظاهرة الذاكرة . لقد خصص لها فصلاً رائعاً ، هو المقالة العاشرة من «اعترافاته» وبدأ بأن قال الشعور بالزمان مصدره الذاكرة من حيث إن الشعور بالزمان يولده الانتباه أولاً ، فهذا يولد

شعور الحاضر ؛ وثانياً الذاكرة ، وهذه تولد شعور الماضى ؛ وثالثاً التوقع ، وهذا يولد الشعور بالمستقبل .

ولم يفعل علماء النفس المحدثون ، وخصوصاً برجسون ، فى كلامهم عن نشأة فكرة الزمان أكثر مما فعل أوغسطين .

ومن براعته أيضاً التحليل الذى قام به للذاكرة : من حيث إنها التيار النفسانى : ومن حيث قوله إنه لاتوجد فى الذاكرة تمثلات حية أو صور تخيلية ، بل شعور فحسب .

وأخيراً يقسم أوغسطين النفس ، كالتقسيم القديم ، إلى : نفس عاقلة ، وغضبية وشهوية ؛ ويسميها بأسماء أخرى ، فيقول إنها تمثل الوجود ، والمعرفة ، والإرادة . ويقول إن هذا التقسيم هو بعينه الثالوث . فأقانيم الثالوث تقابل تماماً الأقسام الثلاثة التى للنفس . وهذا ما ورد فى سفر «التكوين» من أن الله صنع الإنسان على صورته . ولما كان مكوناً من ثلاثة أقانيم ، كانت صورة الإنسان من أقسام ثلاثة .

ويستمر أوغسطين فى تحليل الظواهر الأخرى للنفس ، وخصوصاً الإرادة فأدخل تحت الإرادة ، أو العشق ، وجدانات ثلاثة : الشهوة : Cupiditas، والغبطة Laetetia ، والخوف Timor . أما الإرادة فيقول عنها إنها حرّة ؛ ويحاول أن يوفق بين حرية الإرادة ، وبين الفعل الواحد لله . فيقول إنه كانت فى علم الله ، الأعمال الحرة للإنسان . فهى باعتبارها معلومة لله قد وجدت فى الفعل الأول ؛ وباعتبارها تصدر عن الإنسان باختياره ، تعتبر اختياراً من جانب الإنسان .

المشكلة الأخلاقية

رأينا كيف عُنى أوغسطين بمشاكل : الحقيقة ، والله ، والعالم ، والنفس ؛ ورأينا كيف حاول حلها رابطا إياها بالله . وكانت هذه المشاكل هى شغله الشاغل فى Cassiciacum . أما المشكلة الأخلاقية ، فقد عنى بها من قبل ، لأن هذه المشكلة هى الأولى فى المانوية التى آمن بها فترة من الزمان قبل أن يصبح مسيحياً .

والمشكلة الأخلاقية تشابه فى حلها تماماً المشاكل الأخرى ، من حيث اتصالها بالله اتصالا وثيقا . فكما أن الله مصدر الحقيقة ، كذلك هو مصدر الأخلاق . وعلى هذا يقول أوغسطين إن الحياة السعيدة هى النعيم فى الله ، ومن أجل الله ؛ ولا شىء غير هذه الحياة يمكن أن يسمى سعيداً . فالسعادة والحقيقة شيئان مترادفان . والذى يطلب الواحد يطلب الآخر . وذلك لأن مصدرهما واحد ، هو الله .

المعرفة إذن وحب الله هما الغاية الأخلاقية . والآن ، ما هو موضوع هذه المعرفة ، وذاك الحب ؟ موضوعهما هو القانون الأبدى . والطبيعة عند أوغسطين هى الله . وهذا القانون الأبدى أو قانون الطبيعة ثابت لا يتغير بتغير الزمان أو المكان ، لأنه مودع فى نفوس الأفراد منذ البدء ، ومصدره الله . وهذا القانون الأخلاقى يمكن أن يسمى القانون الإلهى ، مادام المصدر هو الله .

وهنا نلاحظ أن أوغسطين يجعل هذا القانون الأخلاقى من طبيعة القوانين الرياضية . فهو حقيقة أزلية أبدية كالحقائق الرياضية . وهذا القانون ، لو نظرنا فى تفصيلاته ، وجدنا أنه الوجود فى الكون . أما الآمر فهو الله . ولهذا يظهر

هذا القانون باعتباره أمراً ، أو نهياً : أمراً باعتباره بوجب السير تبعاً لمقتضيات النظام ، ونهياً باعتباره عكس ذلك .

ويلاحظ أن فكرة النظام أخذها أوغسطين عن الأفلاطونية . بيد أنه لم يقتصر على هذه الفلسفة وحدها ؛ بل مزجها بالفلسفة الرواقية ، وبمذهب « شيشرون » — حين جعل القانون الطبيعى القانون الآلهى — فلم يفعل غير ما فعله الرواقيون من قبل .

إلا أننا لا نستطيع أن نفهم كيف يوحد « أوغسطين » بين الحقيقة وبين الأخلاق ، إلا إذا نظرنا إلى الأخلاق المسيحية ونظرة المسيحية فى الوجود ، وخصوصا لدى القديس بولس . فلدى أوغسطين نجد الأخلاق متصلة بتلك التى لدى بولس ، خصوصاً فيما يتعلق بفكرة المحبة .

وهذه المسائل الأخلاقية ترجع كلها فى النهاية إلى مشكلة الخير والشر . والجواب عن هاتين المشكلتين يستخلص من كلامنا السابق . فالخير هو السير على مقتضى القانون الإلهى ، أو الطبيعى . أما الشر فهو مخالفة هذا القانون . ومن هنا نستخلص الحقيقة الوجودية للخير والشر . فالخير شيء بالفعل ، أما الشر فلا يمكن أن يعتبر وجوداً حقيقياً ، بل هو سلب محض . أى أن الشر هو سلب للخير ، أى سلب للنظام . ولهذا فإن علة الخير هى علة فاعلية ، بينما علة الشر علة نقص ، بمعنى أن الخير شيء إيجابى وجودى ، أما الشر فهو نقصان أو عدم . ولهذا يمكن تسمية الخير باسم الفعل Effectie ، بينما الشر لا يمكن أن يوصف من ناحية العلية إلا بأنه النقص Defectio .

ومن هنا نرى أن « أوغسطين » يرجع عن معتقداته الأولى فى العصر الذى كان يؤمن فيه بالمانوية . فبينما كان فى تلك الفترة من حياته يقول بأن الشر مبدأ

للوجود ، نراه بعد أن عرف المسيحية ، وبعد أن اتصل اتصالا وثيقا بالأفكار الأفلاطونية ، يجعل الشر عدماً وسلباً للخير فحسب .

والفضائل فى نظر أوغسطين ترجع كلها إلى فضيلة عليا واحدة ، هى فضيلة الحب ، أى حب الله . أما الفضائل الأخرى وبخاصة الفضائل الأربعة الرئيسية فقد قال بها أيضاً ، ولكنه حاول أن يرجعها جميعا إلى الفضيلة الرئيسية وهى حب الله .

ومشكلة الحرية قد تحدثنا عنها من قبل فيما يتصل بالنفس ، وتحدثنا عن فكرة الحرية عند الإنسان . وفيما يتصل بالأخلاق يمكن أن نقول إن أوغسطين هو أول من أعطى للحرية معنى جديداً بأن عرفها بأنها القدرة على قول «لا» . ومعنى هذا أن الحرية هى شيء مطلق ، فيستطيع الإنسان أن يرفض كل شيء . وهذه الفكرة يقول بها بعض الفلاسفة المحدثين الذين قالوا بالمثالية ، وعلى رأسهم شلنج Schelling فى شيخوخته .

ولكن حينما تأتى مشكلة التوفيق بين الغاية الإلهية التى قال بها أوغسطين وبين الحرية ، نجد أوغسطين يحاول الفرار من الإجابة عن هذا السؤال ، فيقول إن الأفعال الحرة كانت مصورة من قبل باعتبارها حرة . ويلاحظ أن هذا الحل ليس حلا بالمعنى الصحيح ، بل هو هروب فحسب .

المشكلة السياسية

وهذه المشكلة أيضاً قد حلها أوغسطين على النحو الذى حل به بقية المشاكل الأخرى ، بأن جعلها مرتبطة بمشكلة الله . وقد اتجهت عنايته إلى السياسة فى الدور الثالث من حياته على وجه التخصيص ، لأن المشاكل السياسية كانت تضطرب بها الأمبراطورية الرومانية التى كانت على وشك السقوط .

وفى سنة ٤١٠ استولى عليها «ألَرِك» Alaric زعيم القوط الغربية Wisigoths فلما صارت الأمبراطوية الرومانية إلى هذا الانحلال ثار الناس على المسيحية ، لأنهم قالوا — كما هى الحال باستمرار فى التاريخ كله — إن السبب فى هذا الانحلال هو عدم الإيمان بالآلهة اليونانية القديمة ، أو انحلال عُرْوة الدين اليونانى من نفوسهم . فقامت حملة عنيفة على المسيحية باعتبارها دين إفساد . فانبرى أوغسطين يعارض هذه الحملة ، ويصور التاريخ تصويراً جديداً ، فيقدم لنا نظرة فى التاريخ العام وفلسفة فى الحضارة على وجه ممتاز .

وكانت هذه المحاولة محاولة للنظر فى التاريخ نظرة شاملة — ولو أن أوغسطين كان مقوداً بالفكرة المسيحية باعتبارها المثل الأعلى للدولة والحضارة .

وعن هذه المحاولة نشأ كتابه العميق « مدينة الله » Civitas Dei . وفى هذا الكتاب يتناول جميع مظاهر الحياة الروحية ، والعامة ، من سياسية ودينية وعلمية وفنية ، على طوال التاريخ محاولا أن يستخرج من هذا نظرة فى التاريخ . ويعنينا هنا أن نقول إن هذه النظرة تجعل الانحلال فى الحضارات مصدره ابتعاد الناس عن المعين الأول للحضارات ، أى العصر الذى سادت فيه اليهودية والمسيحية باعتبارهما ديناً واحداً أو يعبر عن شىء واحد .

ويتحدث أيضاً عن الدولة ، فيقول إن الدولة لا تنشأ عن عقد ، ولا تنشأ كذلك عن خطايا الناس ؛ وإنما تنشأ عن الغرائز الموجودة فى الطبيعة الإنسانية . ولهذا فالدولة ضرورية ، وليست شيئاً عرضياً .

والآن — ماهو المثل الأعلى للدولة ؟ المثل الأعلى للدولة إنما هو المثل المسيحى . وهذه الدولة التى يتصورها ، هى التى تستمد سلطتها من الله مباشرة . ومعنى ذلك أنها لن تكون دولة علمانية خالصة ، بل ستكون دينية كذلك . لكنها

أيضا لن تكون دينية خالصة ، بل جامعة للطابع العلمانى ، والطابع الدينى .
ومعنى هذا أن هذه الدولة سيكون من مهمتها الأصلية ، ما يتصل بالحياة الدينية ،
أى أنها ستعمل من أجل تحقيق السعادة على الأرض وتحقيق السعادة فى الآخرة
بالنسبة للمواطنين . ومن هنا نستطيع أن نحدِّد العلاقة بين الدولة والكنيسة .
فالأخيرة تشرف على الأولى من أجل توجيهها إلى الحياة الآخرة . والدولة تساعد
الكنيسة على تحقيق أغراضها . وظاهر من هذا أن النصيب الأكبر هو
للكنيسة . ولكن يلاحظ مع ذلك أنه لم يشأ أن يفصل بين الاثنتين ؛ بل
جعلهما مرتبطتين تمام الارتباط . فمن هذا الارتباط الوثيق يمكن أن يقوم
السلام فى الأرض .

العصور الوسطى

كان من النتائج التى أتت بها الثورة التى أحدثها اشپنجلر أن العصور الوسطى لم يعد ينظر إليها على أنها منفصلة عن الحديثة والقديمة ؛ بل أصبح ما يسمونه بالعصور الوسطى والعصور الحديثة شيئاً واحداً ، داخلاً تحت الحضارة الغربية .

فالحضارة الغربية لم تنشأ فى القرن الخامس عشر أو السادس عشر كما زعم المؤرخون حتى اليوم ؛ وإنما نشأت أولاً فى القرن العاشر واستمرت فى طريق التطور ، وصارت تخضع لقوانين الحضارة ؛ وستنتهى بانتهاء القرن العشرين . وتبعاً لهذه النظرة الجديدة ، يجب علينا ألا نفرق بين العصور الوسطى الفلسفية ، وبين العصور الحديثة فى الفلسفة أيضاً .

والواقع أن هذه الحضارة بدأت فى القرن العاشر ، ووصلت إلى درجة عليا فى القرن الثالث عشر . ثم بدأ انحلالها فى القرن الخامس عشر لكى تأتى نظرة رجال النهضة . ولكن هذه النظرة الجديدة لا يمكن أن تعد مختلفة كل الاختلاف ؛ بل تعد استمراراً للحضارة القديمة التى وجدت إبان العصور الوسطى .

ومع ذلك فإن من المعتاد فى تاريخ الفلسفة ، حتى اليوم ، أن ينظر إلى العصور الوسطى الفلسفية باعتبارها واقعة بين القرن التاسع والرابع عشر أو الخامس عشر . ولكن ليس معنى هذا أن الفترة التى سبقت ذلك العهد لم يكن فيها اتصال بين الفلسفة القديمة ، والجديدة التى نشأت فى القرن التاسع . فلئن كانت الفلسفة القديمة قد انتهت فى أوائل القرن السادس ، فإن المحاولات التى قام بها المفكرون بين السادس والتاسع يمكن أن تعد محاولة انتقال بين الفلسفة القديمة والحديثة .

وأشهر هذه المحاولات تلك التى قام بها بوئثيوس Boèce ثم بيد الموقر

Bède le Vénérable . وهؤلاء تابعوا النشأة الأوغسطينية ، فحاولوا من جهة أن يضعوا قواعد الدين كما فعل آباء الكنيسة ، كما حاولوا التوفيق بين المسيحية والفلسفة اليونانية .

والواقع أنه كان أمام هؤلاء : العقيدة ، وكان عليهم أن يؤمنوا بالحقائق الدينية ؛ وكان عليهم أيضاً أن يقفوا موقفاً معيناً بإزاء الفلسفة اليونانية ، التي وصلت إليهم في كتب تافهة قليلة . ومن هنا كان التراث الذي خُلِّف لرجال العصور الوسطى هو من ناحيةٍ العقائد الدينية التي وضعها الآباء ؛ ومن ناحية أخرى الصيغُ التي يجب أن تصاغ بها هذه العقائد من الناحية العقلية .

فهناك إذن استمرار في التفكير بين عصر الآباء وبين العصور الوسطى . وهكذا نجد استمراراً من الفلسفة اليونانية حتى الفلسفة في العصر الحاضر . إلاّ أن هذه النظرة ليس معترفاً بها من جميع المؤرخين . فالمؤرخون ينقسمون قسمين حيال العصور الوسطى : فمنهم من يقول (بيكون وديكارت) ، إن الفلسفة المدرسية جَدَلٌ عقيم وإنها لاتقوم على أساس من المشاهدة أو التجربة ، وإن هذه العصور الوسطى كانت عصور تقييد للفكر . ولئن وجد في هذا العصر بعض المفكرين الذين ضحوا بالكثير من أجل الفكر ، فإن قيمة هؤلاء ليست كبيرة . وليس على المؤرخ أن ينظر إليهم إلا باعتبارهم أفراداً يثيرون الدهشة .

وعلى العكس من ذلك قال آخرون ــ خصوصاً في القرن التاسع عشر ــ إن فلسفة العصور الوسطى هي الحقيقة ، لأن هذه الفلسفة اشتملت على كل المعارف ، ووضعت دستور المعرفة إلى الأبد . ومن هنا كان أصحاب هذه النزعة ــ خصوصاً من غالى في ذلك ــ يكتبون عن العصور الوسطى كتابة غريبة ذلك أنهم حاولوا أن يجعلوا العصور الوسطى قادرة على أن تجيب سلفاً من كل

المشاكل الحديثة ، وخصوصاً فلسفة القديس توما ، حتى نعتوها بأنها الحلول النهائية ، وبأنها بمثابة ردود سابقة على أقوال المُحْدَثين . ولهذا نجد أنهم حين يعرضون مذهب القديس توما يصوّرونه وكأنه يفنّد تفنيداً سابقاً آراء لوك وسبنسر وبرجسون !

لكن هذه النزعة قد ولدت نزعة مضادة . فقام رد فعل يحاول أن يصور فلاسفة العصور الوسطى تصويراً تاريخياً . فأزالوا منها كل قيمتها ، ونظروا إليها بوصفها لاتحتوى غير المذاهب القديمة مع شيء من المسيحية .

الفلسفة المدرسية La Philosophie Scolastique

الفلسفة التى نشأت فى العصور الوسطى تسمى بالمدرسية لأنها تدل على الفلسفة التى كانت تدرّس فى المدارس فى العصور الوسطى . ومن هنا فإن لفظ مَدْرَسِيّ يطلق على كل من يُدَرِّس فى المدارس فى العصور الوسطى ، أو على كل من حَصَّل جميع المعارف التى كانت تدرس فى المدارس فى تلك العصور .

نشأت هذه المدارس أولاً فى عهد شارلمان الذى أمر بإنشاء مدارس كثيرة فى بلاد دولته ، وخصوصاً فى فرنسا وألمانيا . وهذه إما مدارس القصر ، تنتقل بانتقاله وتوجد غالباً فى باريس . أو خارج القصر — وهذه قسمان : مدارس رهبان ، ومدارس أسقفيّة . أما الأولى فهى تلك التى وجدت داخل الدير . أما الأسقفيّة فكانت توجد خارج الأديرة ، وكان الغرض منها أن تثقف رجال الدين غير المترهبين .

كان الفضل الأكبر فى تنظيم هذه المدارس يرجع إلى شخصية فلسفية هى شخصية ألقوينوس Alcuin المتوفى سنة ٨٠٦ وهو الذى أنشأ مدرسة تور . ثم يرجع الفضل ثانياً إلى رابان ماور Raban Maur . وكانت الدراسة فى هذه المدارس مقتصرة أولاً على الفنون الحرة السبعة من ثالوث ورابوع . وذلك لأن كتب الدراسة التى كانت معروفة حينذاك كانت قليلة ، وهى شذرات من أرسطو متعلقة بالأرغانون فحسب ، ثم شذرات من أفلاطون . ولهذا كانت الدراسة قاصرة من الناحية الفلسفية إلى حد كبير . ثم تطورت معرفتهم ، خصوصاً ابتداء من القرن الثانى عشر ، فبدأت ترجمة كتب أرسطو إلى اللاتينية عن طريق العربية والعبرية . وعرفت فى القرن الثالث عشر جميع كتب أرسطو ، ومن هنا اتسعت المعرفة .

لهذا تطلق كلمة الفلسفة المدرسية أولا وبالذات على الفلسفة التى كانت تدرس فى هذه المدارس . ولكن هناك من يجعلون الفلسفة المدرسية تمتد إلى الآن ، فلا تنتهى بانتهاء القرن الخامس عشر — وعلى هذا الأساس الأخير تقسم الفلسفة المدرسية إلى : —

١ — المدرسية الأولى من القرن التاسع إلى القرن الثانى عشر : وتمتاز مدرسية هـذا العصر أولا بالمنهج المعروف باسم منهج « نعم ولا » Sic et non . وتمتاز ثانيـاً بجعل الدين أو اللاهوت والفلسفة شيئاً واحداً وليس من تعارض بين الميدانين . وتمتاز ثالثـاً وأخيراً بالبحث فى مشكلة الكلّيات من حيث أن لها وجوداً فى الخارج أو ليس لها هذا الوجود ، وإنما هى أسماء فحسب — وأظهر من وجد فى تلك الفترة من فلاسفة : جون سكوت اريجين والقديس أنسلم وأبيلارد .

٢ — المدرسية العليا فى القرن الثالث عشر : وتمتاز مدرسية هـذا العصر أولا بمعرفة كتب أرسطو عن طريق العرب واليهود ، وثانياً بالخصومة العنيفة التى قامت بين الارسطاليين والرشديين ، ثم بين التوماويين وأتباع اسكوت ثم الأوكاميين . وتمتاز ثالثاً بالنزاع الذى قام حول التفرقة بين العقل والنقل ، ونصيب كلٍّ فى المعرفة ، وتمتاز رابعاً بظهور مشكلة اللفظيين والاسميين فى أجلى صورها . وأشهر الشخصيات التى ظهرت فى تلك الفترة القديس بونافنتورا . ثم البير الكبير والقديس توما ودنس اسكوت .

٣ — المدرسية المتأخرة فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر : وتمتاز أولا بالنزاع الشديد الذى بلغ أوج شدته بين اللفظيين والواقعيين . وتمتاز ثانياً بازدياد الاعتماد على المشاهدة والتجربة . وتمتاز ثالثاً بظهور التصوف . وأظهر الشخصيات التى وجدت فى تلك الفترة وليم الأوكامى ونيقولا دورم والسيد إكهرت .

هذه هى الأقسام الأولى التى يضمونها المدرسية الحقيقية . ولكن تضاف إليها أقسام أخرى هى أقسام المدرسية الحديثة : —

٤ — المدرسية الباروكية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر : وقد ظهر خصوصاً فى أسبانيا . وكانت صوفية أكثر منها أى شيء آخر . فقد ظهرت فى القرن السادس عشر فى أسبانيا أكثر المتصوفين المسيحيين وهم القديسة تريزة الآبلية والقديسة يوحنا الصليبى وفرانشكو سوارس .

٥ ـ المدرسية الحديثة : وهذه حركة قد أتت نتيجة المنشور البابوى الذى أصدره ليون الثالث عشر عام ١٨٧٧ وجعل فيه الفلسفة التوماوية هى الفلسفة الرسمية المسيحيين . فقامت حركة فى جميع بلاد أوروبا من أجل التوفيق بين التوماوية والفلسفة الحديثة . وأشهر أنصار الحركة فى إيطاليا ألدو جيملّى ، وفى بلجيكا الكردينال مرسييه ، وفى ألمانيا ڤلمان وبويمكر وجرابمان ، وفى فرنسا جاك ماريتان واتين جلسون .

يوحنا اسكوت أريجين

Jean Scot Erjgéne

أول فلاسفة العصور الوسطى هو يوحنا اسكوت أريجين . وحياته ليست معروفة إلا قليلا . لهذا لن نستطيع أن نسلك المنهج الذى نسير عليه دائماً فى دراستنا لكل فيلسوف : وهو تقسيم حياة الفيلسوف إلى ثلاثة أقسام، طور الطلب وطور الترحل وطور الأستاذية . لكن سنحاول مع ذلك أن ندخل مالدينا من معلومات عن حياته داخل هذا الإطار العام .

ليس تاريخ ميلاد جون سكوت أريجين معروفا على وجه الدقة . فبعضهم يجعل سنة ميلاده ٨١٠ والبعض يجعلها ٨١٥ . كما لا يعرف فى أى مكان ولد : فالبعض يجعل نشأته فى إيرلنده والبعض يجعلها فى ويلز — ولكن الثابت أنه تلقى دراسته الأولى فى مدارس الرهبان فى إيرلنده وكانت الحركة العلمية عظيمة الرقى فى إيرلنده فى تلك الفترة . فإنه منذ تيودورس من كنتربرى انتشرت معرفة اليونانية واللاتينية انتشاراً واسعاً حتى قال البعض إن الناس كانوا يتكلمون بهما كما يتكلم أهلهما . وقد عرفنا مناهج الدراسة فى مدارس الرهبان فى العصور الوسطى . ومن هنا نستطيع أن نتبين أى دراسة تلقاها سكوت أريجين . ونعرف أيضاً أن عهد الطلب قد انتهى حوالى عام ٨٤٧ ، حينما دعاه الأمبراطور شارل الأصلع إلى باريس لكى يكون رئيساً لمدرسة القصر . وهناك فى باريس نال شهرة واسعة حتى دعاه رجال الدين إلى أن يكون مدافعاً عن الكاثوليكية ضد البدع التى قامت فى ذلك العهد . فحين قامت المشكلة التى أثارها ووضعها فى وضعها الصحيح جوتشالك ، أعنى مشكلة الجبر والاختيار ، والتى بإثارتها فتح ميدان البحث العقلى فى العقيدة ـ دعاه برديل اللاؤونى وهنكمار الرانسى

إلى الرد على بدعة جونشالك التي يقول فيها : إن الكائنات قد قدّرها الله قدراً سابقاً إما من أجل النعيم أو من أجل العذاب : فالخير بالنسبة للأخيار ، والشر بالنسبة للأشرار . وقام سكوت أريجين بالرد عليه . وكتب من أجل هذا كتابا عنوانه « في القدر السابق » ، واعتمد في رده على القديس أوغسطين .

إلا أنه كان في رده هذا جريئاً كل الجرأة ، حتى خرج على القواعد المرعية والآراء المألوفة في الكنيسة ، وجعل للعقل حرية كاملة في النظر إلى العقائد الدينية وإلى السلطة الكنسية . لذلك ثار عليه مَنْ دعوه للرد . وقامت من أجل هذا مناظرة بين هنكمار الرانسي وباردبل اللاؤوني من جهة ، وبين يوحنا سكوت أريجين من جهة أخرى . وانتهت المناظرة بأن حرمت أقوال سكوت أريجين وعدّت غير متفقة مع الدين ، وذلك في المجمعين اللذين عقد أحدهما في ڤالانص عام ٨٥٥ والثاني في لانجر عام ٨٥٩ .

ويلاحظ أن أريجين كان متأثراً إبان تلك الفترة بالقديس أو غسطين إلى حد كبير ، أعني القديس أوغسطين في الطور الأول من حياته . ومن هنا تقوم التفرقة بينه وبين جونشالك الذي اعتمد على القديس أوغسطين الشيخ .

ثم ينتقل اسكوت أريجين إلى طور ثالث وأخير ، وذلك حينما اتجه إلى كتب الفلسفة اليونانية وإلى كتب الآباء اليونانيين وقام بترجمة الكثير منها . وأهمها الكتب المنحولة إلى ديونسيوس الأريوفاغي — وقد أثبت النقد أن هذه الكتب المنحولة لا يمكن أن تكون كتب ديونسيوس لأنه وجد في العصر الرسولي بينما تشير هذه الكتب إلى حوادث ومذاهب لم تنشأ إلا بعد ذلك بكثير ، ولذلك فالراجح أن هذه الكتب كتبها أحد المسيحيين في القرن الخامس وكان متأثراً بالأفلاطونية الحدثة ، ولم يكن متأثرا فقط بأفلوطين وفرفريوس الصوري ولكنه كان متأثرا أيضاً بابرقلس Proclus . وأشهر هذه الكتب التي

ترجمها سكوت اريجين من اليونانية إلى اللاتينية ، هى أولاً : « المراتب السماوية » ، وفيه يتحدث عن الملائكة ومراتب بعضهم بالنسبة إلى بعض ومقام كلٍّ بحسب مشاركته فى النور الإلهى . وثانيًا : « المراتب الكنسية » وفيه يقول إن المراتب الكنسية تطابق تمامًا المراتب السماوية ، ويتحدث عن الشعائر المسيحية المقدسة . وثالثًا كتاب « فى أسماء الله » ويذكر فيه أننا نستطيع أن ننسب إلى الله بعض الصفات ، ولو أن هذا يتنافى مع مايليق بالله من تنزيه تام عن أن يكون متصفًا بالصفات الإنسانية ، لذلك يجب أن نفرق بين الصفات حين تنسب إلى المتناهى (الإنسان) وحين تنسب إلى اللانهائى (الله). وهذا الكتاب هو الذى يحتوى على مايسمونه باسم « اللاهوت الإيجابى » أى الذى يبحث فى صفات الله من حيث إمكان حملها عليه حملاً إيجابيًا . وهذا اللاهوت الإيجابى هو ما اقتصرت عليه الكنيسة . ولكن ، ــ وهذا هو الوضع الجديد الذى يضمه مؤلف هذا الكتاب ــ لايمكن أن يقف الإنسان عند هذه الصفات الإيجابية ، بل يجب ، احتراما لله ، ألا يوصف بأية صفة إيجابية وأن تكون الصفات المنسوبة إليه سلوبًا كلها . لأن الله فى هذه الحالة هو الإله الذى لايمكن أن يُدرَك ، وهو المطلق الذى لا اسم له ، ولا يمكن أن يصفه الإنسان بأية صفة إيجابية . وظاهر من هذا أن مؤلف هذه الكتب كان متأثراً بالأفلاطونية المُحْدثة التى ترى أن المطلق أو الله هو اللا وجود . وهذا الكتاب الرابع هو مايسمى باسم « اللاهوت الصوفى » .

تأثر سكوت اريجين إلى جانب هذا بكتب كثير من الآباء مثل ما كسيم صاحب الاعتراف ، والقديس جرجوار النوساوى . كما أنه تأثر أيضًا ببعض كتب أرسطو ، وخصوصًا كتابى « المقولات » و « العبارة » . وكانت نتيجة هذه الدراسات كلها أن أخرج سكوت اريجين كتابه بعنوان : « تقسيم الطبيعة »
De Divisione Naturae

مشكلة القدر ، حرية الإرادة

من أشد الأمور إثارة لحب الاستطلاع أن تكون أول مشكلة وجدت في اللاهوت المسيحي بمعنى الكلمة في العصور الوسطى — كما كانت أيضاً نقطة البدء في كل الفلسفة الغربية — هي نفس المشكلة التي كانت نقطة البدء في علم الكلام عند المسلمين ، أعني مشكلة القدر .

بدأ التفكير الغربي بالبحث في هذه المشكلة التي أثارت انتباهه ووضعها جوتشالك في وضعها الصحيح عام ٨٣٠ م . وقد انتهى في بحثه لهذه المشكلة إلى التسليم والتفويض تبعا لنظريته المشهورة . فقال كما قال أوغسطين من قبل إن الله ثابت وإن فعل الخلق واحد . لهذا لا يمكن أن يتصور أن للطبيعة الإنسانية حرية في أعمالها ، لأن الأعمال الحرة معناها تغير في طبيعة الله . والله غير متغير . فالحرية إذن لا يمكن أن تكون . لهذا فالناس غير مختارين في أفعالهم .

وكذلك لم يفرق جوتشالك Gotteschalk كما فعل أوغسطين من قبل ، بين العلم السابق والقدرة السابقة . فأصبح العلم السابق والقدرة السابقة شيئاً واحداً . والواقع أن في هذا إنقاذاً لواحدية الله وللفعل الواحد لله . ومعنى ذلك أن الأخيار هم أصحاب الميمنة . أما الأشرار فلا يقال إنه قد قُدِّرَت عليهم الخطايا لأن هذا يتنافى مع كمال الله ، وإنما يقال إن العذاب قُدِّر عليهم .

جاء سكوت أريجين فبدأ كتابه « في القضاء السابق » بأن قال إن الفلسفة الحقيقية هي الدين ، وإن الدين الحقيقي هو الفلسفة . فما يدركه العقل ، إن كان إدراكه حقيقيا ، هو الدين ؟ وما يقوله الدين ، إن كان القول حقيقياً ، هو الفلسفة . ولابد أن يكون الدين والفلسفة شيئاً واحداً لأن مصدرهما واحد ، وهو الحكمة الإلهية . فإذا اختلف العقل والنقل ، أي إذا اختلف العقل مع ما هو

منقول عن الآباء ، فالفصل للعقل لأن النقل ليس إلا العقل من حيث إنه يبحث ويفكر ويصوغ هذه النتائج فى الصيغ النهائية التى يورثها للقرون التالية . والإيمان هو الخطوة الأولى ، ولكن لابد أن يأتى بعده التعقل . فمهمة الوحى إذن هى أن يقدم لنا العقائد الإيمانية ، ولكن لابد أن يأتى العقل فيتعقل هذه العقائد ويفهمها على النحو الذى يجب أن تُفْهَم عليه ، لأن الوحى يقدم معتقدات لابد أن نفهمها . فمثلا يقال عن الله إنه شبيه بالحمامة ، والإيمان أو الوحى يقول: « فى البدء خلق الله السماوات والأرض » . فما معنى هذه الأقوال ؟ لا يوضح لنا الإيمان شيئاً من ذلك . ولكن هذه هى مهمة العقل . والنتيجة لهذا أن حرية العقل يجب أن تكون حرية مطلقة بإزاء المعتقدات الدينية فلئن كانت المعتقدات الدينية نقطة البدء فهى كذلك فحسب ، وأما تفصيلها فموكول إلى العقل .

ثم ينتقل سكوت أريجين إلى الموضوع الرئيسى فيقول : نحن نتفق مع معارضينا فيما قال به القديس أوغسطين من أن الله ثابت لا يمكن أن تحل فيه الأعراض ، والضرورة هى إرادة الله ، وإرادة الله هى الضرورة . وعلى هذا النحو فإن الضرورة فى الطبيعة هى أيضاً إرادة الله . وإرادته فعل محض ، وفعل واحد . وعلى ذلك فضرورة الطبيعة واحدة ، وقد قدِّرت قدراً سابقاً ، إلا أن الله مع ذلك — تبعاً لأنه خير ولأنه حب — لا يمكن أن يقبل الشر . لهذا فإن الشر والموت أو الضر والخطيئة ، ليست من فعل الله ، وإنما هى سلوب كلها وليس لها وجود حقيقى . لهذا لا يمكن أن نقول إنها من فعل الله . أما فعل الشر فلا يأتى من قضاء سابق ، بل يأتى من فساد الإرادة أو من ميل الإرادة الفاسدة . وبهذا نستطيع التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين القضاء السابق . وتبعاً لهذا يقول سكوت أريجين إن أفعال الناس لم تقدَّر قدراً سابقاً من حيث الشر ، وإنما قدرت من حيث الخير فحسب . والإرادة الشريرة وحدها

هى التى تفعل الخطيئة أو الشر. وفعلها ليس إيجابيا ، بل هو نقصان وعدم للخير.

نظرية الوجود

كان سكوت أريجين ، على العكس من القديس أوغسطين ، لا يؤمن بأن الله عالٍ على العالم . بل كان يؤمن بأن الله هو الكل فى الكل ، على حد تعبير القديس بولس ، وأن الإله يحتوى الطبيعة كلها ، فهى هو وإليه مرجع كل شىء . والعوامل التى دفعت سكوت أريجين إلى هذا هى اطلاعه على بعض كتب الآباء خصوصاً كتاب القديس غريغوريوس النوساوى : فى « العمل[1] الإنسانى » ، ثم كتاب « فى المشتركات » لمكسيموس صاحب الاعتراف ، ثم الكتب المنحولة إلى ديونسيوس الأريوفاغى . هذا فيما يتصل بمادة البحث . أما من ناحية شكله ، أعنى من ناحية المنهج المنطقى الذى سار عليه سكوت أريجين ، فقد استعان بكتابى « المقولات » و « العبارة » لأرسطو . وكانت نتيجة هذا كله أن أخرج كتاباً أسماه « تقسيم الطبيعة » عام ٨٦٧ . وهذا الكتاب كتب على الطريقة الأفلاطونية فى المحاورات ، ولو أنه ليس محاورة بالمعنى الصحيح ، بل هو محاورة تعليمية .

يبدأ أريجين هذا الكتاب بأن يقسم الوجود ، ويقسم أنواع الحل على الوجود . فيقول إن هذه الأنواع خمسة أو عشرة . النوع الأول هو تقسيم الوجود إلى أعراض وجواهر ، إلى الأشياء المدركة بالتجربة والأشياء فى ذاتها ، إلى الأعراض وإلى الله . ولكن يمكن أن ينظر إلى الله وإلى المادة وإلى الروح

---

(١) De hominis opfieio

(٢) De Ambiguis

تبعا لواحدة من هاتين النظرتين ، وهذا هو التقسيم الذى قال به كنت Kant من تقسيم الأشياء إلى ظواهر وأشياء فى ذاتها . والنوع الثانى هو تقسيم الموجودات حسب ترتيبها تصاعداً أو تنازلا أى حسب النظرة إلى الشىء من حيث ما هو أدنى منه أو أعلى منه ، أعنى أن شيئا ما إذا نظر إليه من ناحية ما هو أعلى منه فهو موجود ، أما إذا نظر إليه من ناحية ما هو أدنى منه فهو غير موجود . ذلك لأنه فى الحالة الأولى يكون معلوماً ، أما فى الحالة الثانية فلا يكون كذلك . ومعنى هذا أن الكائنات الدنيا تستمد وجودها من العليا ، والعكس غير صحيح . والنوع الثالث هو تقسيم الحمل أو الوصف بحسب النظر الفلسفى أو النظر المادى . فما هو موجود حقا بحسب النظر الفلسفى هو غير موجود حقا بحسب النظر المادى . فالحقائق بالنسبة إلى النظر المادى لا وجود لها باعتبارها حقائق فعلية بالنسبة للنظر الفلسفى . وماهيات الأشياء هى حقائقها بحسب النظر الفلسفى ، بينما الأعراض هى الحقائق بحسب النظر المادى .

والنوع الرابع هو تقسيم الوجود من حيث التعقل . فهل التعقل يكون بالنسبة لأشياء ثابتة ، أم التعقل تعقل أشياء متغيرة ؟ هنا يظهر أن التعقل الحقيقى هو تعقل الأشياء الثابتة السرمدية التى ليست موضوعا لأعراض ، بينما النظر إلى الأشياء وباعتبارها متغيرة نظر قاصر .

والنوع الخامس هو تقسيم الوجود من ناحية فكرة خلاص الإنسان : فالناس الذين قُدِّر لهم الشقاء عن طريق الخطيئة غير موجودين .

ثم قام أريجين ، بعد أن وضع الأساس لمذهب فى المقولات ، ببناء هذا المذهب الذى كان عملا خالداً بين العمل الذى قام به أرسطو والعمل الذى سيقوم به كنتُ بعد عشرة قرون . وهنا نراه يستعين بشىء من مقولات أرسطو ، ولكنه لا يستعين بها لكى يأخذها على علاتها ، بل ليغير معناها بحسب مذهبه . فيأخذ التفرقة بين الجوهر والأعراض ، ويقول إن الأعراض لا وجود لها حقيقةً . والجوهر ينقسم بدوره إلى قسمين :

(ا) جوهر هو موضوع الأعراض

(ب) وجوهر هو الماهية الكلية .

وهذا الجوهر الثانى غير موضوع للأعراض ، وهو لهذا أشرف بكثير من الآخر . وعن هذا الجوهر تصدر جميع المقولات . وينشأ الوجود عن طريق ما يسميه باسم الحالة العامة . وهى عبارة عن الماهيات أو الصور الأزلية الأبدية التى تخلقها الماهيـة الكلية لكى تحقق نفسها . وهذا ما يسمى باسم الحالة العامة .

يأتى بعد ذلك خلق أشياء أخرى عن طريق هذه الماهيات الأزلية الأبدية ، وذلك عن طريق حركة عامة تسود جميع الوجود ، وبها ينتهى الخلق ، وتسمى باسم الحركة العامة ، وتنتج السكون .

وأخيراً لابد من غاية عليا تنتهى إليها هذه الاشياء جميعا . ويلاحظ فى هذه الأنواع الأربعة أننا نجد فيها علل أرسطو الأربعة بتمامها : المادية والصورية والفاعلية والغائية . ومن هنا يتكون عند سكوت اريجين مذهب فى الوجود كامل التركيب محكم البنيان ، يمكن أن يصاغ نهائيا على النحو التالى : —

الأب	موجود	الله المجهول	الماهية	الماهية الكلية	الذى منه	الطبيعة الخالقة القديمة
الابن	فاعل	العلل الاولية	القوة	الحالة العامة	عن طريق إعطاء الصور	الطبيعة المخلوقة الخالقة
الروح القدس	يكمل	العلم	العملية	الحركة العامة	فى (الفاعلية)	الطبيعة المخلوقة غير الخالقة
الله الكل فى الكل	يكمل	المآل	الكمال	غاية الاشياء	اليه (الغاية)	الطبيعة غير المخلوقة غير الخالقة

فالطبيعة تنقسم عند سكوت اريجين . ولـكن ليست هذه القسمة كقسمتها إلى أجناس وأنواع وأفراد ، بل هى قسمة لموجود واحد .

وهذا التقسيم ليس تحليلا فحسب ، بل هو تركيب فى نفس الآن . فإذا قسمت الأشياء إلى أجناس وأنواع ، كان لا بد أن ترتفع من الأفراد إلى الأجناس . والطبيعة هى دائماً الـكل فى الـكل وهى الله . فالطبيعة تبعا لهذا لا بد أن تنقسم إلى أربعة أقسام :

(ا) طبيعة خالقة وهى قديمة

(ب) طبيعة مخلوقة ولـكنها خالقة

(حـ) طبيعة مخلوقة ولـكنها غير خالقـة

(ء) طبيعة غير مخلوقة وغير خالقـة .

أما فيما يتعلق بالطبيعة الخالقة المخلوقة فإنا نشاهد أن سكوت اريجين قد وضعها متأثراً أشد التأثر بما ذهبت إليه الـكتب المنحولة إلى ديو نسيوس الأريوفاغى . ويقسم سكوت اريجين ، كما فعل ديو نسيوس المزعوم ، اللاهوت إلى لاهوت سلوب ولاهوت إيجاب . فلاهوت السلوب ينزه الله عن أن يصفه بصفة ما من الصفات الإيجابية التى تضاف إلى غيره من الـكائنات . لأن كل وصف لله لابد أن يكون ناقصاً ، من حيث أن هذه الأوصاف هى أوصاف الـكائنات المتناهية بينما الطبيعة الخالقـة غير المخلوقة لا نهائية . لهذا يجب — حينما نصف هذه الطبيعة — أن نضيف لفظ « فوق » . فلا يقال عن الله إنه ماهية بل يقال عنه إنه فوق الماهية . وحين نقول هذا فإننا نؤكد من ناحية أنه ماهيـة ، وننـكر فى الآن نفسه أن يكون ماهية ، لأنه ماهية لا كالماهيات بل هو ماهية فوق الماهيات . أما لاهوت الإيجاب فهو حين يصف الله لا يصفه باعتباره

مشابهاً للكائنات المتناهية . بل يقول إنه لما كانت الكائنات المتناهية من صنع الله ، أمكن ، عن طريق الاشتراك فى الاسم أو فى الرمز ، أن يقال إن الله متصف بصفات إيجابية .

(ب) ولكن الله أو الطبيعة الخالقة غير المخلوقة يصير أيضا طبيعة مخلوقة ، لأن الله يبقى مستمراً داخل نفسه ، بل ينتج الوجود . وإنتاج الوجود صادر عن الله بوصفه الخير . وإنتاج الوجود يتم عن العدم . لكن لا يجب أن نفهم من العدم هنا أنه لم يكن ثمة شىء . بل إن هذا العدم هو ماقبل الزمان . ولما كان الله لا ينطبق عليه الزمان ، بل تنطبق عليه الأبدية ، فالزمان إذن لا وجود له بالنسبة إلى الله . فإن قلنا إذن إن الله قد خلق الأشياء من العدم ، فمعنى هذا أنه بدأ الزمانُ . أما هذا العدم ، فكان هو الله نفسه .

ولكن كيف يتم فعل الخلق ؟

يقول سكوت إريجين إن علينا أن نتبع ما أتى به الوحى الذى قال إن الله قد خلق عن طريق « الكلمة » — ويفسر الوحى لنا « الكلمة » بأنها المُثُل أو الصور السرمدية التى صدرت عن الله . ويجب ألا نفهم هذا الصدور على أنه متأخر فى الزمان . إنما وجدت الصور منذ الأزل مع الله ، وستوجد إلى الأبد مع الله . فإن كنا نجعل تأخرا أو تقدما ، فليس معنى ذلك تأخراً أو تقدماً فى الزمان بل التأخر أو التقدم من حيث المرتبة والشرف . فالصور سرمدية كخالقها سواء بسواء . وهنا يلاحظ أن الوجود عند سكوت اريجين كله هو الله ، لأن الأشياء تستمدّ وجودها من الله ، فهى تبعاً لهذا اللهُ نفسُه . وهذا مايسمى باسم وحدة الوجود عند سكوت إريجين .

ويلاحظ أن الذين كتبوا عن سكوت إيجين قد اختلفوا اختلافاً شديداً فيما يتصل بهذه المسألة . فمنهم من تصوره فيلسوفا قائلا بوحدة الوجود . ومنهم

من غالى فى الطرف الآخر فحاول أن يؤكد التفرقة الكبيرة التى يقول بها سكوت اريجين بين المخلوقات والخالق. ولكن يظهر أن سكوت إريجين كان جريئا فى تعبيراته كل الجرأة. ولو أخذت هذه التعبيرات بحروفها لتبين منها أنه كان يقول بوحدة الوجود.

وهنا يلجأ سكوت إيجين إلى أنواع الوجود فيقول إنه لو نظرنا إلى المخلوقات من جهة الخالق، لوجدنا أنها جميعاً مخلوقة. ولو نظرنا نظرة فا فية، لوجدناه أنها ليست خالقة ولا مخلوقة، وإنما هى الغاية النهائية التى ترجع إليها الأشياء. وإذا نظرنا إليها نظرة عادية علمية، وجدنا أن الأشياء تكون أجزاء من هذا العالم، وهى الأشياء الحسية. فمعنى هذا أن الطبيعة الخالقة غير المخلوقة تصير طبيعة مخلوقة غير خالقة عن طريق الصور. وتصير أيضاً طبيعة غير خالقة بأن تصبح وجوداً فى العالم. ولكن لابد لها بعد هذا كله من أن تعود إلى الأصل الذى بدأت منه، فتعود من جديد طبيعة غير مخلوقة، وليست أيضاً خالقة باعتبارها غاية. وهذه الطبيعة الجديدة تشبه تماما الطبيعة الأولى أو الطبيعة الخالقة غير المخلوقة.

فإذا نظرنا الآن فى هذه الطبيعة التى يخلق الله عن طريقها أول ما يخلق، نرى أنها تشبه الصور، خصوصاً فى تصورها الأفلوطينى. فكل وجود للأشياء ممكن عن طريق مشاركته فى هذه الصور. وهذه الصور مرتبة فى درجات من الأعم إلى الأخص مثل الحياة والعقل والماهية الخ... وهكذا تخرج الأشياء من الوحدة فتصبح كثرة عن طريق « الكلمة » التى هى الصور السرمدية.

ويلاحظ أن دور الخلق يستمر وتصبح الأشياء جميعاً منفصلة فتصير كوناً. لهذا نرى أن خلق الله لنفسه، على حد تعبير سكوت اريجين، هو بعينه إيجاد الأشياء.

(ح) ننزل بعد ذلك إلى الطبيعة المخلوقة غير الخالقة وعلى رأسها نجد الإنسان . يعرف سكوت إريجين الإنسان كما عرفه ديونسيوس المزعوم فيقول إن الإنسان هو المعرفة التى لدى الله عن الأشياء الموجودة باعتبارها موجودة . ولهذا فإن الإنسان يلخص كل الوجود ، وفيه نجد الثالوث المكون من إبراهيم وإسحاق ويعقوب .

لنبدأ بدراسة الإنسان : إنه مكون من روح أو نفس لها ثلاث ملكات هى : العقل ، والروية ، والحسّ ، وذلك تبعاً لموضوعات المعرفة . فموضوع معرفة العقل هو الله . ولما كان هذا الموضوع فوق الوجود وفوق الماهية ، فإن العقل لا يستطيع أن يدرك ماهية الوجود . وكل مايستطيعه هوأن يقول بوجوده تبعاً للاهوت السلوب . وموضوع معرفة الروية هو الصور . ثم تأتى بعد ذلك المعرفة الحسية . وهذا النوع من المعرفة ينقسم إلى قسمين : فإما أن تصدر تحت تأثير صور صادرة عن الخارج ، وإما أن تصدر تحت تأثير صور صادرة عن الباطن . ولايكون الشعور بالذات موجوداً فى الحالة الأولى ، بينما يوجد فى الحالة الثانية . لأن الإنسان يعلم أن الصور صادرة من باطنه ، أما فى الحالة الأولى فهو سلبى متقبل للصور فقط . والروية تدرك الماهيات ، ولكنها تدركها وحدة واحدة وكُلاً ، بينما يدركها الحسُّ مفصلة الواحدة بعد الأخرى . أما العقل فقد ذكرنا أنه لا يستطيع أن يدرك الأشياء التى هى موضوع معرفته أى الطبيعة الخالقة غير المخلوقة . لكن يمكن أن يفيض الله على بعض الناس بهذه المعرفة فى لحظات التّجلى . فى مثل هذه اللحظات يستطيع الإنسان أن يصل إلى إدراك الصور إدراكاً تاماً فيمكنه عن هذا الطريق إدراك صفات الله . والإنسانية فى رأى سكوت إريجين لا تستطيع أن تصل إلى مثل هذه التجليات ، وإنما استطاعت أن تقترب منها ثلاث مرات : الأولى عن طريق المعرفة الطبيعية فى عهد إبراهيم ، والثانية عن طريق المعرفة الموحى بها المكتوبة فى عهد موسى

والثالثة عن طريق ظهور الله فى مظهر الإنسان فى عهد عيسى . وبعد ذلك عند القليل جداً من الناس فى العصور الأخرى .

لكن الإنسان ليس روحا فحسب ، بل هو جسم أيضاً . وهذا الجسم ليس شراً فى البدء بل أصبح شريراً من بعد . وسيبعث الجسم بالنسبة إلى الأشرار . ذلك لأن الشر هو العدم . ولما كان الإنسان هو الصورة التى عندالله من الأشياء ، ولما كان الله لا يمكن أن يكون العدم فى تصوره ، فمعنى ذلك إنه لن يبعث حين البعث غير الأخيار . ويقول سكوت إريجين إن الوجود الأرضى إذا ذهب لن يكون بعده نار ، لأن النار لا وجود لها إلا فى العالم الأرضى . وإنما الذى يأتى هو الجنة .

هنا يجب أن نقف عند مسألة ذات أهمية كبيرة . فنحن نراه يحاول باستمرار أن يفسر كل العقائد تفسيراً رمزياً عقلياً . فإذا نظر إلى الخطيئة قال إنه لم يحدث بالفعل أن قد هبط شخص من الجنة لخطيئة ارتكبها . بل وجد الإنسان فى هذه الصورة ، صورة الرجل أو المرأة منذ البداية ، باعتبار أن الخلق قد تم من الطبيعة الخالقة غير المخلوقة عن طريق الطبيعة الخالقة المخلوقة ، فصار هناك اتصال بين هذه المادة والروح . هذا الاتصال هو الخطيئة ، وتلك يجب أن تفهم فهماً وجوديا خالصاً ، ولا يجب أن تفهم فهماً أخلاقياً باعتبار أنها كانت نتيجة خطأ ارتكبه فرد من البشر . ولكن الوجود منذ البدء يقوم بالخطيئة فى اجتماع المحسوس بغير المحسوس أو الروح بالمادة . وعلى هذا النحو يفسر سكوت أريجين العقائد المسيحية باعتبارها رموزاً .

ونعود إلى كلامه عن الجسم فنراه يقول إن الروح تتشتت عن طريق الجسم . وحين يصل هذا التشتت إلى أوجه ، لابد أن يبدأ عود من جديد ، فتحدث جملة تقهقرات حتى نصل إلى الوحدة الأولى . فإذا كانت الكلمة قد

أخرجت الأشياء من الوحدة إلى الكثرة فإنها ستعيدها ثانياً فى ست مراحل :

الأولى — حين يموت الإنسان فتنفصل روحه عن بدنه ويرجع إلى حالة العناصر الأربعة .

الثانية — هى مرحلة البعث ، فتجتمع للإنسان العناصر الأربعة .

والثالثة — تتحول فيها هذه العناصر إلى الروح .

والرابعة — هى تلك التى ترتفع فيها هذه الروح الخالصة إلى مرتبة الصور فتعلم هذه الصور .

والخامسة — هى اتحادها بهذه الصور .

والسادسة — هى التى يصبح فيها الوجود روحا تامة مطلقة واحدة أو على حد تعبيره : كان الله هو الكل فى الكل حين لم يكن ثمّ غير الله[1] . ولكن يلاحظ مع هذا أن الأشياء لا تفنى نهائيا ولا يكون لها وجود ذاتى بل تبقى مع ذلك فى وجودها الأصلى . وفكرة العَوْد إلى الأصل هذه فكرة أفلاطونية محدثة مزجت بشيء من المسيحية عن طريق فكرة الحبّ . ولكن يلاحظ مع هذا أنها قد خرجت عن المسيحية خروجاً كبيراً .

إن نظرة عامة إلى مذهبه لتظهر لنا أنه كان جريئا كل الجرأة — وأنه كان حراً حرية تامة فى تفسيره للنصوص الدينية ؛ مما جعل الكنيسة تنظر إليه شيئاً فشيئاً بغير عين الرضى ، خصوصا بعد أن تطور مذهبه على يد مدرسة شارتر . لهذا حرّمت كتب سكوت اريجين وأصبح مطرودا من الكنيسة . ومع هذا فإن سكوت اريجين كان عقلا ذا نزعة تنوير خطيرة هى التى كانت

---

(١) Erit eimn Deus omniam inomnibus, quando nihil erit nisi solus Deus.

نقطة البدء فى نزعة التنوير كلها فى العصور الوسطى . وكان مذهبه يمثل كيف يمكن أن يمزج الإنسان بين الأفلاطونية المحدثة وبين المسيحية . ولهذا كانت تجربة جون سكوت إريجين إنذاراً لفلاسفة العصور الوسطى من بعد بالنتيجة التى لا بد أن ينتهى إليها المفكر إذا اعتمد على الأفلاطونية المحدثة . وكانت النتيجة أنه لابد من البحث عن مصدر آخر يُزاوَج بينه وبين المسيحية حتى يمكن العقائد المسيحية أن تقوم بجانب الفلسفة . ذلك المصدر هو الارسططالية .

مشكلة الـكليات

فى القرون الثلاثة الأولى من العصور الوسطى

من القرن التاسع إلى القرن الحادى عشر

أثارت مشكلة الـكليات الـكثير من البحث منذ البداية فى العصور الوسطى . واستمرت حتى آخر هذه العصور خصوصاً عند أوكّام . وقد وضع المشكلة فى صورة ساذجة فرفوريوس الصورى فى « إيساغوجى » أو المدخل إلى مقولات أرسطو . فعرف اللاتينيون ذلك عن طريق ترجمة بوئتيوس Boèce لإيساغوجى .

وتنقسم هذه المشكلة إلى ثلاثة أقسام أو ثلاثة أسئلة :

(ا) هل للـكليات ، أى الأجناس والأنواع ، وجود فى الخارج ! ؟ أم أن وجودها فى الذهن فحسب ؟

(ب) إذا كان لها وجود فى الخارج ، فهل هذا الوجود مادى أو غير مادى ؟

(حـ) إذا كانت توجد فى الخارج ، فعلى أى نحو يكون هذا الوجود : هل توجد وحدها ، أو توجد متصلة بالأشياء ؟

وكان طبيعيا أن يكون الموقف الذى يقفه الإنسان إزاء كل سؤال لايخرج عن أن يكون أحد المذهبين الفلسفيين اللذين تركتهما العصور القديمة ، وأعنى بهما مذهب أفلاطون ومذهب أرسطو . فالذين يقولون بوجودٍ خارجى للـكليات هم أنصار أفلاطون ، إذ الأفراد عنده لها وجود أقل مرتبة من وجود الـكليات التى توجد فى الخارج ؛ فى حين أن أرسطو يذهب إلى القول بأن الـكليات

ليست إلا أسماء أى تجريدات ذهنية ، إنما الوجود الحقيق هو وجود الأفراد الداخلة تحت الأنواع والأجناس .

ومن هنا نرى أن المشكلة ليست مشـكلة منطقية نحوية كما قال بها فرفريوس الصورى ، دون أن يحاول الإجابة عن سؤال من الأسئلة التى ذكرت ، إنما هى أيضاً مشكلة ميتافيزيقية لأنهـا تتصل بالوجود من حيث ترتيب للوجودات . بل هى خاصة بالطبيعيات لأن البحث فيها خاص بالطبيعيات. ولما كانت الأفلاطونية ، سواء أكانت الأفلاطونية الخالصة أم المحدثة ، هى التى سادت فى القرون الأولى من العصور الوسطى إلى جانب سيادة مذهب أوغسطين الذى تأثر أيضاً بالأفلاطونية ، فقد كان طبيعياً أن يتخذ الفلاسفة موقف أفلاطون فيجعلوا للـكليات وجوداً خارجياً .

كان أول من عنى بهذه المشكلة فى العصور الوسطى هو فرديجيز دوتور Frédégise de Tours الذى اتخذ موقفاً أفلاطونياً خالصاً ، فجعل الوجود الحقيق هو وجود الماهيات أو الـكليات حتى قال إن للظلمة وجوداً خارجياً ، فقد ورد فى أول سفر التكوين هذا القول : « كان على وجه الغمر ظلمة » إلا أن فرديجيز لم يتوسع فى هذا المذهب . أما الذى توسع فيه فهو سكوت أريجين ، إذ قال إن تقسيم أرسطو للمقولات هو تقسيم للوجود وليس تقسيما للحمل على الوجود . فالماهيات المتمثلة فى المقولات العشر إنما هى الوجود الحقيق ، وينقسم تبعاً لها كل الوجود . وقال إن العالم يسير من الـكلى المتقوم إلى الجزئى ، ثم ينتقل من جديد من الجزئى إلى الـكلى المتقوم . فالخلق هو استخلاص أو استنباط من الـكلى المتقوم إلى جزئيات . بينما عودة الخلق إلى الطبيعة غير المخلوقة وغير الخالقة إنما هو على حد تعبير جون سكوت إريجين تحليل . وعلى ذلك فالوجود يطابق الماهية ، والوجود الحقيق هو وجود الماهية . ومع ذلك نجد

فى القرن التاسع نفسه اتجاهات جديدة تخالف هذا الاتجاه الأول بعض المخالفة . وهذا الاتجاه الآخر يتفق مع مذهب أرسطو . ويظهر لنا ذلك أول ما يظهر فى الحواشى على « إيساغوجى » المنسوبة إلى رابان مُوَر ، ثم فى كتب هيريك دوسير Heiric d' Auxerre إلا أنه يلاحظ أن هذا الاتجاه الجديد كان ضعيفا فى أول الأمر ؛ وقد اتجه رمى دوسير تلميذ هيريك دوسير اتجاه أستاذه وسار على منوال سكوت أريجين ، ولو أنه لم يستخلص كل النتائج الميتافيزيقية والطبيعية كما فعل من قبل سكوت أريجين .

ومن هنا نستطيع أن نقول إن الموقف فى القرن التاسع كان فى جانب أفلاطون ، أى فى جانب الواقعيين ضد اللفظيين . وظلت الحال كذلك فى القرن العاشر ، ولو أنه كان خاليا من كل تفكير فلسفى ، ولم تظهر فيه غير شخصية واحدة تستحق الذكر هى شخصية جلبير Gilbert الذى كان وثيق الصلة بالعرب ودرس فى أسبانيا .

أما فى القرن الحادى عشر فقد أخذت مشكلة الكليات وجهة جديدة هى وجهة الاسميين المطلقية ضد الواقعيين المطلقين الذين وجدوا فى القرن التاسع . وصاحب هذا الاتجاه الجديد هو روسلان Roscelin . وُلِدَ فى مدينة كمپين Compiègne ودرس فى مدارسها حتى أصبح أحد رجال الدين . إلا أنه فصل بعد ذلك من وظيفته ، بسبب الموقف الذى وقفه فى مسألة الكليات والنتائج التى بناها على هذا الموقف . ولكنه أعيد بعد أن أعلن اتفاقه مع خصومه .

قال روسلان إن الماهيات ، أو الكليات ، ليست غير أسماء ، أو على حد تعبيره تسميات صوتية Flatus Vocis . « فالإنسانية » ليس لها وجود حقيقى بل الوجود الحقيقى هو وجود الأفراد . فبينما قال الوقعيون إن الجنس حقيقى ،

وإن النوع قسم من أقسام الجنس ، وإن للنوع أيضاً وجوداً حقيقياً ، نرى روسلان يقول إنه ليس للأجناس أو الأنواع وجود حقيق .

وما يلفت النَظَر فى هذا المذهب هو النتائج التى تترتب عليها فى ميدانى اللاهوت والفلسفة . ذلك أن روسلان لم يقنع بتطبيقه على المشاكل النحوية المنطقية ، بل طبقه على اللاهوت كذلك . فكانت النتيجة أن أصبح يقول بأن الله ثلاثة ، وليس واحداً . فكما أن الإنسانية لا وجود لها ، وكما أن أفراد الإنسانية هم وحدهم ذوو الوجود حقيقى ، كذلك يكون الحال بالنسبة لله : فليس هناك وحدة لجوهر واحد فى الله بل إن كلّ أقنوم جوهر مستقل ؛ وتبعا لهذا لا توجد إذن ثلاثة أقانيم من طبيعة واحدة ، بل توجد ثلاث طبائع أو ثلاثة جواهر ، وكل جوهر متقوّم بذاته مستقل عن الآخر . فليس من الممكن إذن أن نقول إن الأب هو الابن ما دام كلٌّ منهما مستقلا عن الآخر ومتقوّماً بذاته . وموضع التجديد فى أقوال روسلان هو جعله الأقنوم جوهراً . فبعد أن كانت الكنيسة الغربية تفرق بين الجوهر وبين الأقنوم ، نرى روسلان يقول إن الاقنوم ليس له غير معنى واحد ، وهو أنه جوهر . وعلى ذلك فالأقانيم الثلاثة جواهر ثلاثة . ومن هذا التجديد ، فى لغة الدين على الأقل ، قامت الثورة عليه وعدّ من أصحاب البدع .

وعلى كل حال فإننا نرى منذ نهاية القرن الحادى عشر أن مشكلة الكليات قد وضعت فى وضعيها الحقيقيين : أحدهما موقف الواقعيين الذين يجعلون للماهيات وجوداً فى الخارج ؛ والآخر هو موقف الاسميين الذين يقولون إن الوجود الحقيقى هو وجود الأفراد ، أما الأجناس والأنواع فوجودها ذهنى . ونلاحظ أن الموقف الذى يقفه كل فيلسوف من هذه المشكلة يتأثر بالمذهب الذى تأثره الفيلسوف : فإن تأثر أفلاطون اتخذ موقف الواقعيين ، وإن تأثر أرسطو اتخذ موقف الاسميين .

القديس أنسلم Saint Anselme De Cantorbéry

ولد القديس أنسلم فى مدينة أوستا فى شمال ايطاليا فى أواخر سنة ١٠٣٣ م. ودرس دراسته الأولى فى مدارس البندكتية . وتبعاً لهذه الدراسة الدينية أراد أن يكون أحد رجال الدين ، وساعدته أمه على هذا الاتجاه . أما أبوه فقد كان معارضاً أشد المعارضة فى دخوله فى زمرة رجال الدين . فلما ماتت والدته انصرف عن الدين ، واتجه إلى الحياة العامة . وعانى فى تلك الفترة التى انتقل فيها من الطفولة إلى الشباب ، أزمة عنيفة هى التى تُشاهد دائماً فى هذه السن عند رجال الفكر مهما تكن التربية والوسط الذى يُنَشَّئون فيه . وكانت نتيجة هذه الأزمة أن عكف أنسلم على الحياة المادية ، وانصرف عن كل تفكير فى الدين .

إلا أن هذا العهد انقضى بعد العشرين ، وبدأ أنسلم عهد التنقل . فى هذا الطور رحل إلى فرنسا ووصل إلى مقاطعة نورمانديا . وفى مدينة « بك » Bec من هذه المقاطعة التحق بالمدرسة الملحقة بدير « بك » . وكان رئيسها أحد مواطنيه وهو لانفران دوبافى Lanfranc de Pavie . فاستطاع أنسلم فى هذه المدينة أن يدرس دراسة منظمة . ثم كان لديه أن يختار ، بعد أن أتم هذه الدراسة ، أحد طرق ثلاثة : — فإما أن يكون راهباً منعزلا ، أو أن يحيا فى دير ، أو أن يعود إلى وطنه ليحيا نفس الحياة التى حيبها من قبل فى أواخر الطور الأول . وقد اختار الطريق الثانى ، فعاش فى دير « بك » . وانتخب رئيساً لهذا الدير حينما انتقل رئيسه إلى دير « كان » Caen . وظل القديس أنسلم فى هذا المنصب خمسة عشر عاماً ، أبدى فى أثنائها نشاطاً كبيراً . فقد كتب كل كتبه الرئيسية أثناء تدريسه فى مدرسة هذا الدير . فألف كتابه مناجاة Monologinm

و Proslogium ثم كتاب فى الحقيقة D : Veritate ثم كتاب « فى التثليث » De Trinitate

والمهم فى تعليم أنسلم أنه أتى بمذهب جـــديد . فبينما كان مواطنه لانفران يدرس من طريق الـكتب المقدسة وحدها ، نرى أنسلم يدخل إلى جانب ذلك تدريساً عقليـاً خالصاً . وينتهى الدور الثـالث من حياة أنسلم وهو دور الأستاذية فى دير « بك » بانتخابه مطراناً لـكنتر برى . وانصرف منذ ذلك الحين عن التدريس والتأليف وانقطع إلى الحياة العامة مشتغلا بالمشاكل التى أثيرت فيما يتصل بالـكنيسة والامبراطورية ، وخاصة مسألة النزاع بين البابوية والامبراطورية . وقد أخذ القديس بطبيعة الحال جانب البابوات . وكانت نتيجة ذلك أن نفى إلى ايطاليا حينما أخفقت البابوية . فـكتب فى أثناء ذلك فى مدينة اسكافيا بجنوب ايطاليا كتابه : « لمـاذا صار الله إنساناً » Cur Deus homo واستمر هكذا بين النفى وبين التردد إلى انجلترا حتى مات فى كنتر برى عام ١١٠٩ .

ويختلف المؤرخون فى تحديد أصله . ومنشأ ذلك تعصبهم : فالمؤرخون الإيطاليون يجعلونه إيطالى الجنس لأنه ولد فى مدينة أوستا ، ويستشهدون بالأشعار التى قيلت فى موته . ويقول الألمان إنه أول فيلسوف من دم ألمانى خالص ، لأن أجداده من البرغنديين كما أن أمه لومباردية برغندية — وإن كان من حيث الثقافة فرنسياً ، ومن حيث نهاية حياته إنجليزياً .

العقل والإيمان

شغل القديس أنسلم أول ماشغل بمشكلة العقل . وكانت أحوال التفكير تنقسم فى ذلك العصر إلى قسمين : الديالـكتيون فى جانب ، واللاهوتيون فى جانب آخر . أما الأول فقد أرادوا تحـكيم العقل فى العقيدة ، وأنـكروا

عن هذا الطريق كثيراً من المعتقدات التى تعتمد على الوحى دون العقل مثل فكرة الانخارستيا[1] ، كما أنكروا اليوم الآخر . وبالجملة أنكروا كل الأفكار التى تتصل بالعقيدة من حيث هى عقيدة دون أن تكون قابلة للبرهنة العقلية . وكان من أشد أنصار هذه الحركة ـ الاسميون .

ثم قامت حركة مضادة شغلت أوائل هذا العصر وكان على رأسها بطرس دميانى (+ ١٧٠٢) الذى حمل على فلسفة أرسطو حملة شديدة كما حمل على الفلسفة بوجه عام . وقال بعدم إمكان مبدأ التناقض وببطلان فكرة العلية . لأن العلة الأولى والأخيرة هى الله ـ والله حرٌ حريةً مطلقة . وإرادته يمكن أن تصل إلى حد عدم إحداث ماحدث . وهذه الظاهرة نفسها هى التى نجدها فى الفلسفة الإسلامية فى نفس الوقت عند الأشاعرة .

فقام القديس أنسلم ، واختط لنفسه طريقا وسطا بين الديالكتيين وبين رجال اللاهوت ـ وقال إن الديالكتيين مخطئون لأنه لابد من البدء أولاً بالإيمان وليس العقل بأسبق على الإيمان ، ولايمكن العقل أن يؤدى وحده إلى الإيمان . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى قال إن رجال اللاهوت يرتكبون إهمالاً شنيعاً حين ينصرفون عن تعقل مضمون الإيمان ، والواقع أنه لابد من الإيمان ، لكى يتعقّل مضمون هذا الإيمان . وهذا ما يُفهم من قوله : إننى لا أبحث من أجل الإيمان ، بل أو من لاتعقل . فهو يأخذ على الديالكتيين ادّعاءهم ، كما يأخذ على اللاهوتيين إهمالهم . إلا أنه يلاحظ أن أنسلم لم يضَعْ حداً

---

(١) encharistie طقس من طقوس الكنيسة الكاثوليكية مدلوله أن يتحول الخبز والنبيذ إلى جسم المسيح ودمه تحويلا بالفعل والجوهر ، بعد تلاوة صلوات وأدعية خاصة .

معيناً يقف عنده العقل بل جعل الميدانين مختلطين . فإذا قلنا إن العقل يبدأ بعد الإيمان ، فهل يستطيع العقل أن يجعل عقلياً كل ماهو إيمانى ؟ والواقع أن أنسلم لم يكن شاعراً بما شعر القديس توما من بعد ، ألا وهو وجوب التفرقة بين ميدانين : ميدان يشترك فيه العقل والنقل ، وآخر لايستطيع العقل أن يلجه لأنه من اختصاص الإيمان وحده . ولهذا نرى أنسلم لايقف دون تعقل الأشياء التى سيعدّها القديس توما خاصة بالنقل ، فيحاول أن يتعقل فكرة التجسد وفكرة الافخارستية وفكرة الثالوث ، مع أن هذه الأشياء خاصة ـ فى نظر القديس توما ـ بالإيمان ، ولا يمكن أن نبرهن عليها عن طريق العقل .

ويلاحظ أنه إذا لم يكن ثمة وسط بين البرهنة وعدم البرهنة على حقيقة ما ، فإن هناك وسطاً بين تعقل الحقائق وعدم تعقلها ، وهو تعقل الحقائق قدر الإمكان . فإذا رأينا أن مضمون الإيمان يمكن أن يُتعقّل — فعلى الرأس أن ينحنى وعلى العقل أن يؤمن . وإذا رأينا أن العقل لا يمكن أن يؤمن ببعض الأشياء ، فعلى الرأس أن ينحنى وعلى العقل من جديد أن يؤمن . وإذا رأينا أن العقل يناقض مضمون الإيمان فعلى العقل أن يخضع ويؤمن . فالمرجع فى النهاية إلى الإيمان . ولكن يخفف من هذا أن يقال إن أنسلم حاول دائماً أن يصل إلى برهنة عقلية ، وإنه قال لهؤلاء اللاهوتيين إن الحقائق لا يمكن أن تُدْرَك مرة واحدة ، وإنه مهما فعل آباء الكنيسة فلم يمكنهم أن يدركوا الحقائق كلها ، وإن ماورثناه عن الآباء ليس كافياً مع الكتب المقدسة ، لأنه يؤدى بنا إلى الإيمان . ولو عاش الآباء أكثر لو سعوا الحقيقة ، والعلم والحقيقة ليس بالشىء الذى ينفد ، بل ستتوالى العصور وستكتشف حقائق جديدة باستمرار .

براهين وجود الله

عرض أنسلم براهين وجـــود الله فى كتابين : الأول هو كتاب Monologium «مناجاة» والثانى هو كتاب proslogium . ولنبدأ بالكتاب الأول . ألف أنسلم كتاب « مناجاة » عام ١٠٨٠ م ، وهو أقل شهرة من الكتاب الثانى لأن الأخير يحتوى البرهان المعروف باسم البرهان الوجودى على وجود الله . وبراهين وجود الله الموجودة فى كتاب « مناجاة » براهين ثلاثة ، تقوم على أمرين : —

(ا) أن الكائنات مختلفة من حيث درجة الكمال .

(ب) أن اختلافها فى الكمال إنما يرجع إلى مشاركتها فى كمال أكبر هو الله .

البرهان الأول: يقوم هذا البرهان على فكرة الخير . يقول القديس أنسلم إن الناس يعشقون الخير ؛ والكائنات تصبو إلى تحقيق الخير . إلا أن مقدار الخير يختلف بين الناس . والآن ، فإن كل خير لابد له من علة . فهل هناك علل مختلفة لكل خير ؟ أم أن ثمة علة واحدة لجميع أنواع الخير ؟ الواقع أنه إذا اختلفت الأشياء فى موضوع واحد فإن علتها لابد أن تكون واحدة . فالعدالة الموجودة فى عدة أفراد بنسب مختلفة لابد أن تكون علتها عدالة واحدة تسود الناس جميعاً . كذلك الحال فى الخير : لابد أن يكون مرجعه وجود خير أسمى أو مطلق . وهذا الخير المطلق أسمى من جميع أنواع الخير . ذلك لأنه لابد من التفرقة هنا بين ما هو خير بذاته ، وما هو خير بغيره . ومن الواجب أن يكون ما هو خير بذاته أشرف مما هو خير بغيره . وعلى ذلك فالخير الذى هو علة جميع

أنواع الخير لابد أن يكون خيراً بذاته ، ما دام هو وحده مصدر الخير. فالخير بذاته أشرف جميع أنواع الخير التي بغيرها . هناك إذن خير مطلق ، هو أسمى درجة من الوجود . وهو الكائن الأكبر . وعلى ذلك فالخير المطلق هو الوجود الأكبر ، وهو الله .

البرهان الثاني : يقوم هذا البرهان على فكرة الوجود . تشترك جميع الأشياء في كمال عام تام هو الوجود . ولكل موجود علة . ذلك لأن الأشياء ممكنة ، وليست واجبة ، أما الواجب فهو وحده الذي يمكن أن يعد بلا علة . ولكن العلة لجميع هذه الموجودات موجود واحد أول . وهذا الموجود الأول هو الله . وهذا البرهان يسمى باسم البرهان عن طريق الواجب والممكن . preuve acontingentia mundi.

وبهذا نصل إلى موجود بذاته إليه ترجع الأشياء ، وهذا الموجود بذاته هو الله .

البرهان الثالث: يقوم هذا البرهان على فكرة الكمال في الكائنات . من المسلم به أن بعض الكائنات أكمل من بعض ، فليس من شك أن الإنسان أكمل من الحيوان . وإن لم يسلم الإنسان بهذا لما استحق أن يكون إنساناً . فهناك إذن اختلاف في درجات الكمال . والمسألة هي : هل ترتفع درجات الكمال إلى غير نهاية ، أم تقف عند حد ؟ أم توجد كائنات متعددة كاملة بذاتها ؟ إذا قلنا إن درجات الكمال ترتفع إلى غير نهاية ، لوقعنا في تناقض ، أو على الأقل نرى من المستحيل أن تكون الكائنات غير متناهية في الكمال . وإن قلنا بوجود جملة كائنات متساوية في الكمال وليس هناك كائن أعلى ، فإن هناك صفة مشتركة وهي أن الكائنات جميعاً أكمل الأشياء . وهذا الكمال المشترك

إما أن يرجع إلى ماهيتها ، وحينئذ ستكون واحدة مادامت ماهيتها واحدة ، وإما أن يرجع إلى شيء غير الماهية ، وهذا الشيء سيكون كمالا أكبر من كل هذه الكمالات . فلابد إذن من وجود كمال أعلى هو الكمال الأول . وهو الله . وهذا البرهان يقوم على فكرة التصاعد في الكمال في داخل دائرة محدودة من الكائنات المتصاعدة في الكمال .

إلا أن هذه البراهين ليست عقلية تماماً ، وهي معقدة إلى حد ما . وظاهر فيها الأثر الذي أحدثه أوغسطين في أنسلم ، ولو أن الأخير قد وضع مذهبه وضعا منطقيا محكم التركيب . ولهذا رأى أنسلم أنه لابد من الاتجاه إلى برهان فوق البراهين كلها ، برهان واحد يستطيع أن يقتنع به كل إنسان ، وهو برهان قبلي وهذا هو البرهان الوجودي المشهور الذي نجده بعد ذلك عند ديكارت . وقد عرضه القديس أنسلم في كتابه Proslogion .

البرهان الرابع : يقوم هذا البرهان على أنه لدى كل إنسان فكرة عن موجود لا يمكن أن يتصور موجوداً أكمل منه ، هذه حقيقة إيمانية يقدمها لنا الإيمان ويجعلنا نؤمن بها . ولكن يبقى علينا بعد ذلك أن نثبت أن هذه الفكرة الموجودة في الذهن موجودة أيضاً في الخارج . فقد ورد في « المزامير » أن الجاهل قال في قلبه لا يوجد إله Dixit insapiens in cords suo non Sit Deus (مزمور ١٣ ، آية ١) وحينما نقول لإنسان : الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه نجده يفهم عنا هذا الكلام ويعقله . ومعنى هذا أن مثل هذا الكائن موجود على الأقل في الذهن إن لم يكن موجوداً في الخارج وقد يمكن أن نتصوره موجوداً في الذهن فحسب دون أن نتصوره موجوداً في الخارج كذلك . وذلك مثل الفنان الذي يتصور في ذهنه أولا اللوحة

التي سيرسمها ، وفى أثناء تصوره لها يعلم أنها موجودة فى ذهنه فقط دون أن تكون موجودة فى الخارج . ولكن إذا حققها فى الخارج فهو يعلم لها وجودين : وجوداً ذهنياً وآخر خارجياً . فإن قلنا عن كائن إنه موجود فى الخارج إلى جانب وجوده فى الذهن ، فإن هذا القول يضيف إلى الكائن صفة كمال أكبر. فإذا نظرنا إلى الفكرة التى فى ذهننا عن الكائن الذى لا يمكن أن يتصور أكبر منه ، وجدنا أننا إذا قلنا إنه موجود فى الذهن فحسب لكان هذا الكائن أقل كمالا من كائن آخر موجود فى الذهن وموجود فى الخارج . ومعنى هذا وجود كائن أكمل من أكبر كائن يمكن أن يتصور . وهذا خُلف . إذن فالكائن الذى لا يمكن أن يتصور أكمل منه لابد أن يوجد فى الخارج أيضا وهذه الفكرة التى لدينا عن أكبر كائن يمكن أن يتصور هى حقيقة مطابقة لموجود حقيقى هو الله . وعن هذا الطريق نستطيع أن نقول إن الله موجود .

يقوم هذا البرهان إذن على فكرة موجود أو كائن أعطاها لنا الوحى . ويقوم أيضا على أن هذا الكائن هو أكبر ما يمكن أن يتصور . ويقوم أخيراً على أن مثل هذا الكائن لابد بالضرورة أن يوجد فى الخارج .

تلك هى الحجة الوجودية الخطيرة التى لعبت دوراً كبيراً ابتداء من القديس أنسلم إلى عصرنا الحالى ، وكانت مثاراً للخلاف بشأن قيمتها . وقد ظهر هذا الخلاف منذ أيام القديس أنسلم أيضاً ، فقد وجد له معارضاً قوياً فى شخص الراهب جونيلون Caunilon الذى قال فى رده على أنسلم : ليس كل ما يمكن أن يتصوره الذهن بموجود حقيقة ، وإلا لما أمكن الخطأ . فنحن نتصور كثيراً من الأشياء التى لا توجد ولا يمكن أن توجد . ولا يكفى تصور الماهية لكى يثبت الوجود وما مثل من يسير على هذا النحو الا كمثل من يتخيل وجود جزائر سعيدة فى

المحيط فيها كلُّ أنواع النعيم فيشد رحاله إليها مادام قد تصورها . وهذا واضح البطلان . فالوجود شيء والماهية شيء آخر . لأن الماهية تصور ، وهو لاصلة له بالخارج إذا نظر إليه فى ذاته .

رد القديس أنسلم على اعتراضات جونيلون فقال : حقًا أن ليس كل مايمكن أن يُتصوَّر يوجد بالفعل . فليس الوجود عين الماهية فى كل الأحوال. ولـكن الوجود عَيْنُ الماهية فى حالة واحدة وهى حالة الله أو الـكائن الذى لايمكن أن يُتصوَّر أكبر منه . وواضح أن رد أنسلم ليس رداً مقنعًا ، إذ تبدو فى هذا الرد مصادرة على المطلوب الأول . فنقطة الابتداء التى بدأ منها القديس أنسلم هى عينها نقطة الانتهاء التى يخلص إليها . لذلك استمر الخلاف حول هذه الحجة . فأيدها البعض ، وعارضها البعض الآخر ــ تبعًا لانقسام المذاهب الفلسفية إلى واقعية ، ولفظية . فالمذاهب التى تجعل الوجود هو وجود الماهيات وتقول إن الماهيات . أشرف مراتب الوجود ــ هى التى تؤمن بمثل هذه الحجة. أما المذاهب التى لاتجعل الوجود الذهنى دليلاً على الوجود الخارجى فتقول إن فى هذه الحجة خطأ منطقيًا ، هو المصادرة على المطلوب الأول . لذلك نجد ديكارت ومالبرانش وليبنتز يقولان بهذه الحجة ويعتبرانها منطقية صحيحة . بل إن ديكارت لم يفعل أكثر من أنه أتى بأمثلة رياضية فقط دون أن يضيف شيئًا جديداً إلى مضمون هذه الحجة .

ثم وجدت هذه الحجة معارضًا قويًا فى شخص كَنْت فنقدها نقداً عنيفًا وأظهر مافيها من خطأ منطقى . ولـكن عاد كثير من الغالين المعاصرين فحاولوا الارتفاع بهذه الحجة : يظهر ذلك عند بعض الإيطاليين خصوصًا فى المقالة التى كتبها برناردينوفاريسكو Bernardino Varisco ، فى هذا الصدد ،

فى مجلة « لوغوس Logos» عام ١٩٢٩. وناصرها أيضًا الأستاذ كواريه Koyré ولـكن عارضها أيضًا فريق آخر . وعندنا أن هذا الفريق الأخير على حق . لأن القديس أنسلم لم يفعل فى هذه الحجة إلا أن ابتدأ من حقيقة من حقائق الوحى ، وهى أن الله موجود . والفـكرة فى ذاتها ـ بصرف النظر عن الوسط المسيحى الذى نشأت فيه ـ لاتخرج عن أن تـكون من اختراع العقل ، فليس من شأنها أن تفضى إلى القول بأن الله موجود بالضرورة . لهذا علينا أن ننظر إلى هذه الحجة باعتبارها تطبيقًا لمبدأ الرئيسى الذى قال به القديس أنسلم وهو : « آمن لأتعقل » ـ أى أن هذا البرهان لايمكن أن يقنع الجاهل أو الملحد ، لأن الجاهل أو الملحد لايرتـكب خطأ منطقيًا ولايكون متناقضًا مع نفسه كما يقول أنسلم ؛ وإنما يناقض نفسه فقط فى نظر المسيحية من حيث إنه هو نفسه دليل على وجود الله .

صفات الله

يبدأ القديس أنسلم فى صفات الله بأن يفرّق تفرقة واضحة بين نوعين من الوجود : الوجود بالذات ، والوجود بالغير . والموجود بذاته هو وحده الله ، وتـكون فيه الماهية عين الوجود ، والوجود عين الماهية . أما الموجود بغيره فماهيته غير وجوده . وإنما يمكن أن توجد الماهية أولاً ثم يضاف إليها الوجود بعد ذلك . وحينئذ يجب أن نتساءل : من الذى يضيف الوجود إلى الماهية بالنسبة إلى الموجود بغيره ؟ إما أن يكون الموجِد علة فاعلية ، أو أن يكون علة مادية . وفى هذه الحالة الأخيرة لابد أن نقول قطعا بوحدة الوجود . وهنا نرى القديس أنسلم يحمل حملة عنيفة على مذهب سكوت أريجين الذى قال إن الله هو الـكل . فإذا كان الله قد صنع الأشياء من مادة سابقة فإن

هذه المادة ستكون والله شيئا واحداً . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه إذا تغير هذا الموجود الأول فصار هذا الوجود الثانى ، فإن ذلك لا يمكن أن يتم إلا باضمحلال وانحلال فى الوجود الأول ليكون الوجود الثانى. وهذا غير جائز بالنسبة إلى الله . ومن أجل هذا لابد من الرجوع إلى الفرض الأول والقول بالخلق من العدم ، أى أن الله يأتى بوجود لم يكن موجوداً من قبل .

والوجود الحقيقى هو الوجود بالذات ، أما الوجود الآخر فليس حقيقيا بل هو وجود مستعار . وإذا قورن الوجود بالغير بالوجود بالذات ، كان الوجود الأول عدما بالنسبة للوجود الآخر . إلا أن القديس أنسلم لا يريد أن يقول بأن العالم إذا وجد من العدم لم يكن من قبل موجوداً على نحو من الأنحاء . إنما وجد العالم من قبل فى إرادة الله وفى علم الله وذلك عن طريق «الكلمة» . وهنا يقسم القديس أنسلم الكلام إلى عدة أنواع تتلخص فى ثلاثة :

(١) الكلام الذى هو ألفاظ تظهر فى الخارج .

(ب) الكلام الذى هو تصور للكلام ، وهو باطن .

(حـ) الكلام الذى هو تصور حقائق الأشياء بالعقل فقط ، وهذا ما يسمى باسم الكلام النفسى .

ويجدر بنا فى هذا الصدد أن ننبه إلى أن البحث فى كلام الله عند المسلمين يختلف عنه عند المسيحيين . فإذا كان المسلمون من المتكلمين قد تداولوا مسألة الكلام وعدّوا صفة الكلام من صفات الله السمعية ، وقالوا إن كلامه ليس ككلام البشر بل هو كلام نفسى ، فإن هذا الكلام الذى يتحدثون عنه غير الكلام الذى يتحدث عنه المسيحيون . فالمقصود فى علم الكلام من كلام الله أنه الأوامر والنواهى التى يلقيها الله إلقاء نفسيا فى نفوس الملائكة ، ثم ينقلها الملائكة فى صورة كلام

للبشر إلى من يختاره الله ، بينما نجد الكلام عند المسيحيين هو علم الله بالإيجاد وإرادته لهذا الإيجاد ، وليس متصلا بأوامره أو نواهيه .

يقول القديس أنسلم بوجود التفرقة بين الصفات التي تضاف إلى الموجود بالذات ، وتلك التي تضاف إلى الموجود بالغير . ففي الحالة الأخيرة تطلق عليه على طريق فعل الملك ، بينما تطلق في الحالة الأولى على طريق فعل الكينونة . فالعدل حين يطلق على الإنسان فمعنى ذلك أن للإنسان صفة العدل ، أما بالنسبة إلى الله فيقال إن الله هو هو العدل . وقولنا : « هو هو » — للدلالة على الوجود باعتبار أن هذه الصفة وجودية — فهذا هو الشرط الأول في صفات الله . والشرط الثاني هو أن هذه الصفات مطلقة وليست بالنسبة إلى صفات الموجودات بل تقال مطلقا وبذاتها . فإذا لم يكن شيء ما من الأشياء موجوداً لكانت صفات الله مع ذلك موجودة أيضاً . والشرط الثالث : ألا ينسب إلى الله إلا ما هو كمال . فإذا وُجِد شيء أقلُّ كمالاً من شيء آخر فلا ينبغي أن ينسب إلى الله الشيء الأول ، بل ينسب إليه الشيء الآخر فحسب .

وإذا ما توافرت هذه الشروط الثلاثة في صفات الله وجدناها ترجع إلى سبع صفات : هي الحياة والقدرة والعلم والحق والعدل والبقاء والخير . فيجب أن يكون الله باقياً لأنه كل شيء ، ولا يجرى عليه الزمان ، بل هو أصل الزمان . كما أن قدرة الله ليست محدودة بشيء بل توجد في كل مكان ، والله موجود في كل جزء . وهذه الصفات كلها عينُ الذات وليست صفات مستقلة عن الذات . فجوهر الله إذن واحدٌ وإن تعددت صفاته . لأن الوجود بالنسبة إلى الله ، كما ذكرنا ، هو الماهية . وهذه الصفات هي الماهية والوجود ، وهذا يثبت

بقاء الله . فما دمنا وصفنا الماهية فقد وصفنا الوجـــود والوجود باق ما بقيت الماهية .

وإذا انتقلنا إلى الإنسان وجدنا القـــديس أنسلم يتبع القديس أوغسطين ، ويكتفي بأن يقول ببعض ما قال به القديس أوغسطين من قبـل ، أن الإنسان يتذكر ذاته ويعقل ذاته ويحب ذاته ، وهذه هي صورة الثالوث في الطبيعة الإنسانية . فكأن الإنسان يحتوى على صورة الله .

المعرفة : تتم المعرفة بالتعاون بين العقل والحس . ويتم ذلك خصوصاً عن طريق نوع من الإشراق الذى تحدث عنه القديس أوغسطين .

مشكلة الـكليات

عنى القديس أنسلم بهذه المسألة عناية شديدة وخاصة حين رأى أن المشكلة ليست منطقية فحسب بل لاهوتية كذلك ،فإذا لم يعتقد المرء أن أفراد الإنسانية المتعددين يكونون إنسانا واحداً لن يؤمن تبعاً لهذا بوجود ثلاثة أقانيم في الله الواحد ، أي أن القول بمذهب الاسميين يستدعى إنـكار الثالوث ويستدعى بالتالى إنـكار مادة رئيسية من مواد العقيدة المسيحية . يذكر القديس أنسلم أن الوجود الحقيقي هووجود الأجناس والأنواع أىوجود الـكليات.فوجود سقراط الحقيقي هو وجود الإنسانية . وكل من الجنس والنوع موجود بأكمله في كل فرد . ويعجب القديس أنسلم من القول بعدم استطاعة الإنسان الجمع بين اللون وبين الفرس في كائن واحد . فإن هذا ممكن . لذلك يمكن بالتالى أن نجمع بين الأفراد في نوع واحد . وعلى أساس هذا الموقف من الـكليات أقام القديس أنسلم برهانه الوجودى ، لأن الحجة الوجودية تقوم على أن الوجود الذهنى هو وجود حقيقي ، ونسبة الـكمال في الذهن هي نسبة الـكمال فيالواقع. فإن لم يقل

الإنسان إن للكليات وجوداً فى الخارج ، لم يستطع أن يعترف بالحجة التى أدلى بها القديس أنسلم .

وبقية أقوال القديس أنسلم ليست بذات قيمة كبيرة . فأبحاثه فى المعرفة والأخلاق تقوم غالباً على مضمون الوحى . وكل ماللقديس انسلم من أهمية تنحصر فى تلك الحجج التى أدلى بها للبرهنة على وجود الله . هذا ، ولم ينتج مذهباً فلسفياً كاملا . فإذا قارناه بجون سكوت اريجين وجدنا أنه يقل عنه مقاماً فى الفلسفة ، بل ويقل عنه تأثيراً كذلك ، رغم حرمان الكنيسة لسكوت اريجين . وعلى كل حال كان القديس أنسلم سابقاً على أولئك الذين جاءوا من بعده بقرنين ، والذين ارتفعوا بالفلسفة المدرسية إلى أعلى صورة وصلت إليها . ثم إن الاتجاه الذى سار فيه أصبح تيارا عاماً تأثر به بعض الفلاسفة فى العصور الوسطى ، بل استمر تقليداً طوال هذه العصور .

بقى علينا أن ننظر نظرة إجمالية إلى بقية الاتجاهات الفلسفية فى القرن الحادى عشر . فنجد أنه كانت الخصومة ، التى وجدت فى القرن السابق وفى أوائل هذا القرن ، لازالت على أشدها بين الديالكتيين من ناحية واللاهوتيين من ناحية أخرى . ثم ظهر نوع جديد من التفكير الذى يجمع بين اللاهوت وبين الفلسفة ولو أن الغلبة كانت للاهوت : ونعنى بذلك حركة الشروح وكتابة الأقوال Sentences وأول من اتجه هذا الاتجاه أنسلم اللاوونى Anselme de Laon الذى كتب نموذجا كان له أكبر الأثر فيما بعد فى هذا النوع من الكتب التى استغلها أبيلارد بعد ذلك ، ثم روبيردو ميلان Bobert de Melun وأخيراً سيد هؤلاء جميعاً بطرس اللمباردى pierre Lombard المسمى باسم « أستاذ أصحاب الأقوال » . وقد بدأ الكثير من الفلاسفة حياتهم الفلسفية ، بل وعبروا عن مذاهبهم ، عن طريق شروحهم وتعليقاتهم على كتب الأقوال هذه .

القرن الثانى عشر

كان هذا القرن قرن تأخر بإزاء القرن الحادى عشر . فكانت البحوث فيه فى الغالب إما توكيداً وانتصاراً لبعض المذاهب السابقة ، أو عناية بمشكلة الكليات . لذلك انقسم الذين اشتغلوا بالفلسفة إبان ذلك القرن إلى فريقين : يمثل الفريق الأول مدرسة الشارتريين ، ويمثل الفريق الثانى ، الذى عنى بالكليات ، بطرس ابيلارد . وسنتحدث عن هذا الأخير .

ولد بطرس أبيلارد سنة ١٠٧٩ فى مدينة باليه Pallet بالقرب من نانت Nantes . ودرس أولا دراسة أدبية ، لأن والده كان مولعاً بهذه الدراسة ، ولو أن والده أراد منها أن تكون مقدمة لدخوله فى السلك العسكرى . إلا أن أبيلارد اتجه إلى الناحية العلمية ، وإن لازمته الروح العسكرية فى الناحية العلمية. بدأ أبيلارد دراسته بالمنطق ، فدرس على يد أحد كبار المنطقيين فى ذلك الحين وهو جيوم دوشامبو Guillaume de Champeaux الذى كان يدرس فى نوتردام . وكان واقعياً متطرفاً . ولم يرض ذلك أبيلارد ، فحمل حملة عنيفة على أستاذه ، حتى اضطر إلى مغادرته وإنشاء مدرسة مستقلة على الرغم من صغر سنه .

كان ذلك فى ميلان Melun . واستمر أبيلارد فى مناظرته جيوم دوشامبو، وأراد أن تشتد هذه الخصومة فانتقل إلى ضاحية قريبة من باريس[١] وأقام على جبل القديسة جنيفيف . إلا أنه لما رأى نفسه قد اتجه اتجاهاً كلياً إلى المنطق ، أراد أن يأخذ بحظ من العلوم الأخرى فرجع إلى أستاذه القديم ليأخذ عنه

(١) كانت باريس آنذاك تقتصر على جزيرة المدينة L'Ile de la Cité ، فكان جبل القديسة جنيف بمثابة ضاحية لها . أما اليوم فهو يشمل الحى الخامس ، أى الحى اللاتينى .

اللاهوت . ولكنه لم يستطع أيضاً أن يستمر معه ، فاشتدت حملته عليه ونفر طلابه منه واضطره أخيراً إلى أن يدخل فى مناظرة معه . كانت نتيجتها أن انهزم الأستاذ . ولم يكن أبيلارد مع ذلك قد جاوز الثلاثين . وكان نتيجة هذه الهزيمة أن سقط جيوم دوشامبو فى أعين الناس واحتل أبيلارد مكانته . فأقام مدرسة فى سانت جنفيف أمها الطلاب من جميع البلدان . لكن حدثت بعد ذلك حادثة لم تكن لترفع من شأن أبيلارد ـ تلك هى حادثة غرامه بهلويزا ابنة أخى فُلْبير Fulbet . وكانت النتيجة سيئة سواء على سمعة أبيلارد أو على جسمه . ودخل أبيلارد بعد ذلك أحد الأديرة ، كما دخلت هلويزا ديراً آخر .
وبعد أن خرج أبيلارد من الدير قامت بينه وبين القديس برنار Bernard مناظرة عنيفة حول المعتقدات الدينية التى أوردها أبيلارد فى كتابه « مقدمة[1] إلى اللاهوت » وكانت هذه العقائد متفقة مع مذهبه فى الكليات . ولكن أبيلارد لم يرد على مناظره ، وانتهت المناظرة بأن سلّم أبيلارد لخصمه كل التسليم . ثم أرغمته مجامع سواسون وسانص على إحراق كتبه بنفسه ، وإلى الرجوع عن معتقداته . بل وحينما أهاب بالبابا أن ينقذه زاد هـذا الأخير فى عقوبته . فاضطر أبيلارد فى النهاية إلى الخضوع تماماً للكنيسة ، وانتهى أمره بالرجوع إلى الدير وبموته هنالك عام ١١٤٢ .

وهكذا نشاهد أن أبيلارد كان شخصية عجيبة حقا . فقد كان ذهناً حاداً ذكيا ، وكان مناظراً شديد الوطأة على خصومه ، قويا فى سرد الحجج . إلا أنه لم يكن رجلا خالقا : فلم يصدر عنه مذهب معين ، ولم يقم مذهبا فلسفيا عاما . ومع ذلك نرى البعض يرتفعون به كل الارتفاع فيجعلونه أعظم شخصية فى العصور الوسطى من حيث إيمانه بالعقل دون أن يحسب حسابا للنقل

---

(١) Introductio ad Theologiam

ولا لمعتقدات الكنيسة . ويقولون إنه كان سلفا لكنت Kant فى مذهبه النقدى . ونجد على العكس من هذا مورخين آخرين يقولون عنه إنه لم يكن غير منطق متحذلق .

تنقسم أقوال أبيلارد إلى قسمين : قسم يتصل باللاهوت ، وقسم يتصل بالمنطق والفلسفة بوجه عام . أما اللاهوت فأشهر ما كتب أبيلارد فيه كتاب « مقدمة إلى اللاهوت » وكتاب « نعم[1] ولا » . وهذا الكتاب عبارة عن جملة أقوال أتى بها أبيلارد نقلا عن رجال الكنيسة وعن الآباء : تنقسم إلى أقوال مؤيدة ، وأخرى معارضة ، فيما يتصل ببعض المسائل الدينية . ولعل أبيلارد لم يرد من هذا حلا لهذه المسائل بل أراد إثبات أن النقل متناقض ، ويجب إذن الرجوع إلى العقل . هذا هو رأى معارضيه ومنكرى فضله . — أما الفريق الآخر فيقول إن أبيلارد إنما ذكر الأقوال المؤيدة والمعارضة من أجل التوفيق بين كلا النوعين من الأقوال . ودليل ذلك أن القديس توما لم يفعل أكثر من هذا ، فكان يذكر دائما الحجج المعارضة ، ويتلوها بالحجج المؤيدة ، ثم يحاول بعد ذلك أن يأتى بالجواب الصحيح . والواقع أننا نلاحظ وضوح النزعة العقلية لدى أبيلارد ، ويظهر هذا فى كل كتبه الدينية وهى : رسالة « فى التوحيد والتثليث »[2] وهذا الكتاب ألفه سنة ١١١٨ وصودر فى عام ١١٢١ فى مجمع سواسون ؛ وكتاب « اللاهوت المسيحى[3] » الذى كتبه بعد عام ١١٢٣/١١٢٤ ؛ وأخيرا كتاب « مقدمة إلى اللاهوت » ، وصادره مجمع سانص عام ١١٤١ .

---

(١) Sic et non

(٢) De unitate et trinitate divina

(٣) Theologia Christiana

اللاهوت عند أبيلارد

كان أبيلارد يؤمن بإله واحد عالمٍ خيِّرٍ قادر . وكان يرجع الثالوث إلى الوحدة فيقول إن ثمة أقنوما واحداً متصفا بثلاث صفات هى القدرة والعلم والخير . والقدرة لا تأتى إلا عن طريق العلم والخير . وتبعا لنزعته فى الكليات نراه قد أحال الصفات الوجودية إلى صفات نفسية ، وأرجع الأقنوم إلى الشخصية . ويلاحظ أن أبيلارد قد تأثر الشارتريين ، فقال بأن روح العالم هى أيضا الروح القدس ، فتأثر إذن بما تأثره الشارتريون من مذهب أفلاطون فى « طيماوس » .

مشكلة الكليات

أراد أبيلارد أن يوفق فى مشكلة الكليات بين الواقعيين واللفظيين ، أو على حد تعبيره بين أفلاطون وأرسطو . يقول أبيلارد إن الكليات تطلق على أفراد كثيرين ، فلا يمكن إذن أن تكون كلمات أو أشياء ، لأن الشىء لا يطلق على الشىء ، وإلا لأمكن أن يوجد الشىء الواحد فى أماكن متعددة ، فيكون سقراط فى أثينا وروما فى آن واحد . وهذه هى الحجة الكبرى التى يسوقها أبيلارد ضد الاسميين أو اللفظيين . وتتلخص هذه الحجة فى العبارة المشهورة : Res de non praedicatur ومعنى هذا أنه لا يمكن الكليات أن تكون أصواتاً كما قال روسلان، وإنما تكون للفظ صفته الكلية حينما يكون موجوداً فى داخل قضية . ولا يستطيع الإنسان بعد ذلك أن يقول إنه لما كان اللفظ فى داخل قضية فإنه يكون هو أيضا الكلى ما دامت القضية تعبر عن الكلى . فلو قلنا ذلك فإن معناه أن الحرف أيضا كلى ، لأنه يدخل فى تركيب الكلمات ، وهكذا — فالكلى عند أبيلارد هو القضية ، واللفظ يكون كليا باعتباره جزءاً

من قضية . وبهذا المعنى وحده يمكن أن يقال إن اللفظ يصح أن يكون كلياً .

على أي نحو تكون هذه الكليات باعتبارها قضايا ؟ يقصد بالقضايا — باعتبارها أقوالا — الربط بين شيء وشيء آخر . فالكليات روابط إذن . إلا أن هذه الروابط ليست لفظية. فإذا قلنا مثلا : إذا وجد الإنسان وجد الحيوان : فإن هذه القضية ليست منطقية . إنما هذه الروابط تعبر عن حقائق وجودية تكشف لنا عن طريق الطبيعة الخارجية ، فهي إذن روابط حقيقية. فيلاحظ ضد الاسميين أولا أن الروابط ليست ذهنية فقط بل وجودية كذلك، أي أن لها وجوداً حقيقياً في الخارج إلى جانب وجودها الذهني ، ويلاحظ ضد الواقعيين ثانياً قوله إن الكليات هي روابط.

وخيل إلى أبيلارد عن هذا الطريق أنه وفق بين الاسميين والواقعيين . ثم إنه أضاف إلى ذلك تأثره بأفلاطون في الكليات فقال إن هذه الروابط في ذهن الله، أي موجودة وجوداً سابقاً على وجود الأشياء كما يقول الواقعيون، كما أنها لاحقة على الأشياء . وفي هذا أيضاً توفيق بين الاسمية والنزعة الواقعية. وخلاصة توفيق أبيلارد في الناحية الأخيرة قوله إن الكليات سابقة على الأشياء باعتبارها روابط حقيقية موجودة في ذهن الله منذ الأزل وتشاركها الروابط الموجودة في الوجود الخارجي عن طريق المشاركة الأفلاطونية . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن هذه الكليات موجودة بالفعل في الجزئيات ، وليست تدرك إلا باعتبارها أفراداً جزئية ، سواء عن طريق الحس وعن طريق العقل . وتتصل بذلك النظرية المشهورة بعدم الاختلاف Indifferentis .

تقول نظرية عدم الاختلاف إن الكليات عبارة عن الصفات المتشابهة بين الأفراد المختلفين . فإذا نظرنا إلى الفرد فإن ذلك يمكن أن يكون باعتباره فرداً

لأنه مختلف عن غيره ، وباعتباره نوعاً من حيث أن الأفراد متشابهون في جملة صفات ، ويمكن أن ينظر إليه باعتباره جنساً بعد أن نحدد من الصفات المشتركة الصفات الخاصة بالفصول النوعية . قال أبيلارد بهذه النظرية ، إلا أنه لم يتوسع فيها . ولكن توسع فيها الأفلاطونيون الذين يسمى مذهبهم باسم مذهب التصوريين Conceptualistes . ولم يكن أبيلارد واحداً منهم ، وإنما وجد شيء من الشبه بين مذهبه ومذهبهم . وهذا يظهر خصوصاً من كلام جان دوسالسبورى Jean de Slisbury .

وأهم ما يذكر عن أبيلارد في الأخلاق قوله إن النية هي أصل العمل ، وبها وحدها يجب أن يقوّم العمل . ويجب ألا تفهم النيّة على أنها ما يخيّل للإنسان أنه صحيح ، بل هي مايعتقد الإنسان أنه مطابق للواقع .

وأهمية أبيلارد الكبرى هي في أنه كان عقلية دقيقة ولو لم تكن جبارة ، وأنه كان بشيراً بحرية العقل في العصور الوسطى ، وأنه أثر تأثيراً كبيراً في إحياء الدراسات القديمة لأنه تأثر الكتاب الأقدمين أمثال شيشرون وفرجيل ، وفضلا عن أفلاطون وأرسطو . لذلك نرى أن أبيلارد أكثر ما يكون شبها من حيث الثقافة برجال عصر النهضة منه برجال العصور الوسطى . كما كان أبيلارد أستاذاً ممتازاً أثر في كل من تتلمذ على يديه . وهو أول من عمل على إقامة جامعة باريس . لهذا ليس من الغريب أن يسمى أبيلارد : المبشّر بنزعة التنوير في العصر الحديث .

مدرسة الشارتريين

اختلف المؤرخون في بيان الصفة التي يجب أن تحدد مذهب رجال هذه المدرسة . ولكن هذه الصفة ترجع في النهاية إلى صفة القول بوحدة الوجود . فنرى مثلا أن رولف De Wulf يقول إن الشارتريين كانوا على الطرف بين

أصحاب مذهب وحدة الوجود وبين القائلين بإله واحد مستقل عن العالم .وأشهر رجال هذه المدرسة هو تيرى دوشارتر Thierry de Chartres (+ ١١٥٥).

عرض تيرى مذهبه فى كتاب سماه « الأسفار[١] السبعة » . وقد أراد أن يعارض بهذا العنوان « الأسفار الخمسة » لموسى : وأكبر من تأثره تيرى هو أفلاطون والأفلاطونية الحديثة ، ثم تأثر اسكوت أريجين . والواقع أن مدرسة الشارتريين تنتسب إلى سكوت أريجين ، وتمثل استمرار التقاليد الأريجينية فى فلسفة العصور الوسطى، وقد استطاع تيرى أن يكمل النقص الذى تركه سكوت أريجين فى موضوعى : خلق المادة ، ثم روح العالم .

بدأ تيرى بحثه فى الكتاب السالف الذكر بعرضه لنظرية العلل الأربع . فقال إن العلة الفاعلية هى الله القادر وهو يخلق المادة ، والعلة الصورية هى الله الذى يخلق بحكمته وبتدبيره صورة المادة ، أو بعبارة أخرى : الذى يحدث النظام بعمله فى المادة الأولى أى العلة الصورية .أما العلة الغائية فهى الروح القدس لأنها الخير . أما العلة المادية فهى العناصر الأربعة .

ذلك هو الجزء الجديد الذى أدخلته مدرسة الشارتريين فى تصورات العصور الوسطى ، ويلاحظ أن تيرى يحاول أن يفسِّر أو أن يوفِّق بين الآيتين التى تقول أولاها إن الله قد خلق الأشياء منذ الأزل مرة واحدة ، والآية الأخرى التى تقول إنه خلق الأشياء فى ستة أيام . ويرى تيرى أن مهمة الفيلسوف الأولى والأخيرة هى فى التوفيق بين الآيتين .

ويرجع تيرى الوجود إلى الوحدة ، ويقول إن الوحدة سابقة على الأعداد المتركبة. وهذه الوحدة هى جوهر الوجود ، وأما الكثرة فلا وجود لها إلا باعتبارها مشاركة فى هذه الوحدة .

---

(١) Heptateuchon

ويُغْرِق فى هذه الواحدية ، حتى يحاول أن ينظر إلى التثليث باعتبار أن أقانيمه مأخوذة من الوحدة الأولى . ويقول إن الجوهر جوهر واحد ، تصدر عنه بقية الأشياء . فمذهبه يبدو كما لو كان صورة أولية لمذهب أسبينوزا .

وثمة شخصية أخرى إلى جانب شخصية تيرى هى شخصية برنار سلفستر Bernard Silvestre . وأهم ما قاله هو نظريته فى الزمان إذ يقول إن الزمان قد خلق ، إلا أنه لن يفنى لأن الزمان ، — وهنا يظهر أثر أفلاطون واضحا — هو صورة للأبدية ومشتق منها ، وعلى ذلك يأتى وقت يفنى فيه هذا الزمانُ ولكنه يعود من جديد . فالزمان شبيه بالأبدية من ناحية ، لعدم فنائه ، وهو من ناحية أخرى فانٍ أو متغير لأنه يمرّ بدورات ولا يستمر على حال واحدة .

وقال بنظرية أخرى وتلك هى أن العالم كـكل روح يتصف بالحياة ، ومنها تصدر بقية الأشياء . فوحدة الوجود هنا تصوّرت على النحو الذى تصوره اسكوت اريجين للوجود . وعلى كل حال ، فإن مدرسة الشارتريين تمتاز بالقول بوحدة الوجود وبقولها بروح العالم ، وجعلها روح العالم والروح القدس شيئاً واحداً .

القرن الثالث عشر

تأثير أرسطو والنهضة الارسطالية الجديدة

عهد التراجمة وانتقال التراث اليونانى إلى أوروبا المسيحية

تـكاد العصور الوسطى أن تنقسم إلى قسمين :

(ا) القسم السابق على القرن الثالث عشر ؛

(ب) القسم المبتدىء من بداية القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر . وتقوم هذه التفرقة على أساس نفوذ أرسطو والتراث اليونانى فى العالم المسيحى . فبعد أن كان الطب ينحصر فى رسائل موجزة لرجال لاقيمة لهم ، عاد الطب ابتداء من القرن الثالث عشر إلى رؤسائه أبقراط وجالينوس . وبعد أن كان الفلك منحصراً فى رسائل تافهة مثل رسائل بيد Bède ، أخذ الفلك صورة جديدة عن طريق المؤلفات التى وصلت إلى رجال العصور الوسطى سواء أكانت هذه المؤلفات هى اليونانية أم مؤلفات الفلكيين العرب مثل الفرغانى والبتانى وأبو معشر . ونجد من جانب الدراسات الفلسفية أنه لم يكن لدى رجال العصور الوسطى غير بعض كتب « الأرغانون » ، ثم المقولات المنحولة إلى القديس أوغسطين . وكانت الدراسات على كل حال تقتصر على رسائل هزيلة لبيد وغيره من رجال العصور الوسطى الذين عاشوا خصوصا فى القرنين الثامن والتاسع . ولكن أوروبا أخذت تترجم التراث العربى منذ القرن الثانى عشر . وكانت مراكز الاتصال بين أوروبا والإسلام فى موضعين : أولها فى أسبانيا ، وثانيهما فى صقلية ومملكة نابولى . وقد بدأت هذه الحركة أول ما بدأت فى طليطلة على يد رئيس أساقفتها الذى

كون من حوله مدرسة من المترجمين — قام على رأسها أشهر المترجمين وهو جند يسالفى رئيس الشمامسة فى هذه المدرسة ، وكان أكثر هؤلاء المترجمين من اليهود . وأول مابدأت حركة الترجمة بدأت بكتب الفلك والرياضيات والطب ، ثم امتدت إلى الفلسفة . وهذه الظاهرة نفسها وجدت من قبل فى العالم العربى ، وذلك لأن الحاجة العملية تسبق دائماً الحاجة النظرية .

بدأت من القرن الثانى عشر ترجمة الفلاسفة . فترجمت موسوعة ابن سينا الفلسفية وهى كتابه « الشفاء » . ثم انتقل المترجمون بانتهاء ذلك العصر إلى غير ابن سينا من الفلاسفة . فترجم الفارابى والكندى ، واستمرت حركة الترجمة شيئاً فشيئاً حتى ترجم أكثر الفلاسفة العرب . وقام اليهود بالدور الأكبر، لأنهم كانوا أداة اتصال بين العالم الإسلامى وأوروبا . وكانت طريقتهم فى الترجمة أن يضعوا الكلمة اللاتينية أو العامية الرومانية فوق اللفظ العربى ، ثم يقوم كاتب مسيحى فيضع الصيغة الأخيرة للترجمة. لذلك كانت التراجم تنسب إلى مترجمين مختلفين . والواقع أن الواضع الحقيقى للترجمة هو الكاتب المسيحى .

كانت الترجمة فى القرن الثانى عشر والثالث عشر والرابع عشر عن العربية مباشرة ، أما فى القرون المتأخرة فقد أصبحت الترجمة عن العبرية . ويلاحظ أن هذه الطريقة فى الترجمة لم تكن سديدة لما هنالك من اختلاف كبير من تركيب العبارة فى اللاتينية وتركيبها فى العربية . وعلى كل حال فقد قام المترجمون بجهد كبير فى هذا السبيل ، وأشهرهم جند يسالفى ويوحنا الاشبيلى وجيررد الكريمونى . وهنا يجب أن نشير إلى أن مجرد الإشارة فى كتب الفلاسفة المسيحيين لاتنهض دليلا على أن كتب الفيلسوف الإسلامى المشار إليه قد ترجمت بالفعل إلى اللغة اللاتينية . فالإشارات إلى ابن باجّة يخيل إلينا أنها ليست إشارات مأخوذة عن النص الأصلى مباشرة ، بل هى مأخوذة عن إشارات فى كتب أخرى وخصوصاً كتب ابن رشد .

كان جند يسالقى متأثراً كل التأثر بالفلاسفة المسلمين، وقد ظهر ذلك فى كتابين له : الأول كتابه « خلود النفس[١] » وقد أصبح هذا الكتاب هو المصدر الرئيس الذى اشتق منه أكثر الفلاسفة المسيحيين براهينهم على خلود النفس . والثانى هو « تصنيف الفلسفة[٢] » هو عبارة عن موسوعة فلسفية تشمل تقريبا كل فروع الفلسفة من طبيعيات وأخلاقيات وإلهيات . ويظهر فى هذين الكتابين تأثير الفلاسفة المسلمين ، لأن جند يسالقى يشير باستمرار إلى ابن سينا وابن رشد والفارابى والكندى . إلا أنه يلاحظ أن أرسطو الذى عرفته أوروبا عن طريق العرب لم يكن أرسطو الحقيقى بل أرسطو فى مسوح أفلاطونية . ولم يكن مصدر هذا أن الشراح المسلمين قد فهموا أرسطو هذا الفهم ، بل كان بعض الكتب ينسب زوراً إلى أرسطو ، وحقيقة هذه الكتب أنها كانت أفلاطونية محدثة ، كما هى الحال فى كتاب «أثولوجيا أرسططاليس» ، الذى هو عبارة عن تلخيص موسع « للتاسوعات » من أربعة إلى ستة لأفلوطين . ثم كتاب «فى الخير المحض» ـ فهو تلخيص مأخوذ عن «عناصر أثولوجيا» تأليف أبرقلس . فهذه الكتب الأفلاطونية المحدثه كانت تُنْسَب إلى أرسطو ، فكان أرسطو إذن ممزوجاً بأفلوطين سواء فى كتب الشراح المسلمين وفى هذه الكتب المنحولة إلى أرسطو.

جاءت هذه الموجة من الترجمة إلى أوروبا ، ثم أضيفت إليها موجة أخرى صدرت عن التراجم المباشرة عن اليونانية ، فغزت الجامعات الأوروبية . وذلك لأن جامعة باريس كانت قد أنشئت فى ذلك الحين ، إذ جمعت فى سنة ١٢٠٠ جميع مدارس باريس تحت إشراف هيئة واحدة بفضل البابا إنوسنت الثالث والأمبراطور فيليب أوغسطس . وفى سنة ١٢١٥ صدّق البابا قوانين هذه الجامعة؛ وافتتحها بالنيابة عنه المندوب البابوى روبيرى كورسون . ودخلت الكتب

(١) D: immor]taltate animae

(٢) De divisione philosophiae

المترجمة لأرسطو في هذه الجامعة . بل دخلت إليها أيضاً كتب الإلهيات . وكان القائمون على أمر هذه الجامعة يعرفون خطر هذه الكتب . أمثال جيوم[1] دوسير وجيوم[2] دوڤرن . ونحن نرى الأخير يشير إلى مذاهب ابن سينا وابن رشد وغيرهما من الفلاسفة المسلمين قصد تفنيدها . فكان على السلطة الكنسية إذن أن تتخذ موقفاً معيناً إزاء هذه الحالة . لأن مذهب أرسطو لم يكن متفقاً مع ما عُرف حتى ذلك الحين . فبدأت السلطة الدينية بالتحريم . فنرى أنه في مجمع باريس الذي ترأسه بيردى كوربى[3] أسقف سانص عام ١٢١٠ قد حرمت دراسة طبيعيات أرسطو بل وحرم عمل أي تلخيص لها . وامتد هذا التحريم إلى غيره من الفلاسفة . ولكن إذا كان هذا التحريم قد شمل باريس ، فإنه لم يشمل بقية جامعات فرنسا وأوروبا . فظلت جامعة تولوز حرة تدرّس ماتشاء. ومن هنا استمرت التراجم تغزو الجامعات الأوروبية . ووجد سببان إلى جانب هذا ساعدا على نفوذ هذه التراجم :

أولا — أن الكتب الطبية والفلكية والرياضية التي سمح بتدريسها احتوت أيضاً على الكثير من مذاهب أرسطو الطبيعية .

ثانياً — من أجل تفنيد هذه الآراء لأرسططالية كان لابد من معرفتها أولا .

واستمرت حركة نفوذ مؤلفات أرسطو شيئاً فشيئاً حتى إن قرارات التحريم تدل هي أيضاً على التطور في النظرة إلى هذه المؤلفات . فقرار غريغوريوس التاسع سنة ١٢٣١ — حرّم دراسة الطبيعيات إلى أن تقوم لجنة ، فتطهر هذه الطبيعيات من الأقوال التي لاتتفق والدين — وكذلك في القرارات التي صدرت بعد

---

(١) Guillaume d' Auxerre
(٢) Guillaume d' Auvergne
(٣) Pierre de Corbeil

ذلك ، مثل قرار أنوسنت الرابع سنة ١٢٦٢ . واستمرت المؤلفات تدخل الجامعات حتى نرى أنه فى سنة ١٣٦٦ قد أصبح مفروضاً على الطلاب الذين يريدون الحصول على إجازة الليسانس فى الآداب أن يعرفوا مؤلفات أرسطو الطبيعية . وعلى هذا نرى أن كل كتب أرسطو قد تغلغلت تماماً فى الجامعة الأوروبية .

ووُجِدت إلى جانب هذه التراجم عن العربية ، تراجم عن اليونانية مباشرةً وأشهر المترجمين عنها هو جيّوم دو مربك[1] . وقد كان عوناً للقديس توما فى شروحه على أرسطو .

وإذا نظرنا الآن نظرة عامة إلى الفلسفة فى القرن الثالث عشر ، وجدنا أن الاتجاهات تكاد ترجع إلى الموقف الذى اتخذته كلُّ مدرسة إزاء الأفكار الجديدة التى بدأت تغزو العالم الأوروبى ، سواء من الشرق عن طريق الكتب العربية ومن بيزنطة عن طريق الكتب اليونانية . ثم إن هذه المبادىء اختلفت باختلاف المدارس التى نشأت فيها . فيلاحظ أن الاتجاه السائد فى جامعة باريس غير ذلك الذى كان يسود فى أكسفورد . كما أن النزعة الغالبة عند أتباع طريقة القديس دومنيك (المتوفى عام ١٢٢٢) غير تلك التى غلبت على أتباع القديس فرنسيس (المتوفى عام ١٢٢٦) . وعلى كل حال تنقسم هذه المدارس إلى أربعة أقسام رئيسية .

١ — المدرسة الأوغسطينية : وكان يمثلها أتباع طريقة القديس فرنسيس . وقد ساروا على الطريقة الأوغسطينية متأثرين القديس أوغسطين . كما كانوا استمراراً لتقاليد اللاهوتيين . إلا أن هؤلاء الأوغسطينيين الجدد كانوا حريصين على ألا يقعوا فى مذهب وحدة الوجود ، فاضطروا إلى الأخذ بأقوال أرسطو خصوصاً فى الهيولى والصورة .

---

(١) Guillaume de Moerbeke

٢ — مدرسة أتباع طريقة القديس دومنيك : وكانوا متأثرين فلسفة أرسطو. وأصبحت هي الأساس . فنجد أن هذه الفلسفة الأرسطاطالية تكوّن في كل أجزائها الأساسَ لكل المذاهب الفلسفية التي أقامها رجال هذه المدرسة . وأشهر الممثلين لهذه المدرسة ألبير الكبير والقديس توما الأكويني . وقد نجحت هذه المدرسة نجاحاً كبيراً ، إذ استطاعت أن تحارب النزعات المتأثرة بالفلسفة الرُّشْدية بنفس الأسلحة التي استخدمتها هذه الفلسفة .

٣ — المدرسة الرشدية اللاتينية : لم تكن هذه المدرسة كسابقتيها لتهتم بالتوفيق بين الدين والفلسفة . فابتدعت عن المسيحية حتى اعتبرت بدعة مخالفة للدين . وأشهر ممثليها سيجر البرابنتي .

٤ — مدرسة أكسفورد : كانت هذه المدرسة هي النواة للمذهب التجريبي في العصر الحديث . وقد تأثرت الفلسفة العربية من الناحية العلمية ، خصوصاً في الفلك والرياضيات . وأشهر ممثليها روجر بيكون .

١ — المدرسة الأوغسطينية

نشأت هذه المدرسة في وسط الطريقة الفرنسيسكانية . وكان أول الممثلين لها اسكندر دوهالس Alexandre de Halés (+ ١٢٤٥ م) الذي أصبح استاذاً في جامعة باريس إلى جانب كونه تابعاً من أتباع القديس فرنسيس . وقد استمر في التدريس بباريس حتى وفاته . وكان عمله الرئيسي مقتصراً على شرح كتاب « الأقوال » لبطرس اللمباردي . وطريقته في هذا الشرح هي طريقة أبيلارد أعني منهج « نعم ولا » . وأشهر الآراء التي أدلى بها اسكندر دوهالس قولان مشهوران :

أولا — قوله بأن المادة كلية واحدة ، بينما الصور عديدة مختلفة .

ثانياً — قوله بالتوفيق بين تجريد الكليات عند أرسطو ونظرية الإشراق عند أوغسطين .

وجاء چان دولاروشيل تلميذ اسكندر دوهالس من بعده واختلف مع أستاذه فى القول بوجود مادة كلية وإن اتفق معه فى ثانى القولين .

أما الشخصية الرئيسية التى تمثل أعلى درجة وصلت إليها الأوغسطينية فى العصور الوسطى فهى شخصية القديس بوناڤنتورا .

القديس بونافنتورا

اسمه العلماني جيوفانّى فيدانزا . ولد فى مدينة بنيوريا Bagnorea بالقرب من Viterbo سنة ١٢٢١ . والتحق فى سنة ١٢٣٨ بطريقة القديس فرنسيس . ثم ذهب إلى باريس حيث درس على يد إسكندر دوهالس من سنة ١٢٣٨ إلى سنة ١٢٤٥ ، ثم انتقل إلى جان دولاروشيل من سنة ١٢٤٥ إلى سنة ١٢٤٨ . وهنا يجب ألا ننسى مسألة اشتغال القديس بونافنتورا بالفلسفة الأوغسطينية وانصرافه عن فلسفة أرسطو. ويذهب الكثيرون من المؤرخين إلى أنه لو عرف القديس بونا فنتورا مذهب أرسطو كما عرفه القديس توما لفعل مثل ما فعل القديس توما . ويجب أن نطرح هذا القول لأن القديس بونا فنتورا قد عرف مذهب أرسطو معرفة لا بأس بها ؛ ولكن طبيعته كانت أقرب إلى التصوف والإشراق منها إلى النزعة العقلية والمنطق .

بدأ بونافنتورا التدريس فى جامعة باريس سنة ١٢٤٨ ، واستمر أولا حتى سنة ١٢٥٥ فحاز شهرة واسعة خصوصاً عن طريق مواعظه وخطبه . وكان فى تلك الأثناء يشرح كتاب « الأقوال » . وكانت ثمرة هذا الشرح أن أخرج كتابه الرئيس : «الشروح على كتب الأقوال الأربعة لبطرس اللمباردى» واستمر فى هذا الشرح حتى أثيرت بعد ذلك مشكلة كبيرة بين رجال الدين الرهبان ورجال الدين العلمانيين حول التدريس فى جامعة باريس ، وهى : هل يسمح لرجال الدين الرهبان أن يكونوا أساتذة فى جامعة باريس ؟ وكان مثار هذه المشكلة كتاباً كتبه جيوم دوسانت أمور Guillaume de Saint-Amour بعنوان « العصور الحديثة جداً » وانتهت هذه المشكلة بأن أصدر البابا قراراً بتعيين القديس بونافنتورا والقديس توما أستاذين فى جامعة باريس . ولكن أساتذة جامعة باريس أنفسهم لم ينفذوا هذا القرار فى الحال ، وإنما اضطروا إلى

ذلك فى السنة الثالثة أى عام ١٢٥٧ . ومنح كل من القديسين لقب دكتور . إلا أن القديس بونافنتورا لم يستطع أن يقوم بالتدريس فى الجامعة لأنه كان قد عُيّن شيخاً أو مرشداً عاماً لطريقة القديس فرنسيس . واستمر فى العمل لصالح الطريقة فرحل إلى ألمانيا وإيطاليا وفرنسا. وفى أثناء عودته إلى إيطاليا عام ١٢٥٩ كتب كتابه المشهور « رحلة[1] العقل إلى الله » . وفى سنة ١٢٦٦ عقد مجمع كبير لطريقة الفرنسسكان قرر فيه أن يقوم المريدون بالمناقشة والتدريس . ودعى فى عام ١٢٧٣ لإلقاء محاضرات فى جامعة باريس ، فألقى ثلاثة وعشرين محاضرة تمخضت عن كتاب « المباحث فى الأيام الستة[2] » . وحينما تولى كرسى البابوية جريجوار العاشر عينه كاردينالا ، واستمر فى هذا المنصب حتى وفاته فى نفس السنة التى عين فيها ، يوم ١٥ يولية سنة ١٢٧٤ .

منهج القديس بونافنتورا

كان بونافنتورا يسير فى بادىء الأمر على الطريقة المدرسية الخالصة ، وتتلخص فى :

١ — شرح النص .

٢ — تقسيم النص .

٣ — عرض المسائل التى يحتويها النص .

٤ — إظهار الصعوبات التى فى ظاهر النص

٥ — الإدلاء بالحجج المعارضة للنص

٦ — الإدلاء بالحجج المؤيدة للنص

٧ — حل مواضع الخلاف والإدلاء بالرأى الأخير . إلا أنه لم يسر على هذا

(١) Itinerarium Mentis in Deum

(٢) Callationes in Hexaemeron

المنهج إلا فى مستهل حياته العلمية أى حينما كان أستاذاً فى جامعة باريس . ولكنه اعتمد فى الدور الثانى على الوجدان ، وأصبحت لديه تجربة صوفية حيها متأثراً بالقديس فرنسيس . ومن هنا كان الخلاف الكبير بين منهج القديس بونافنتورا ومنهج القديس توما . فإن كان الأخير يجعل المعرفة العقلية هى الصحيحة نجد الأول يجعل المعرفة الوجدانية أو العيان هى الصحيحة . فليس الغرض من الفلسفة ، فى رأيه ، أو من التفكير أن يثبت العقائد الإيمانية ، إنما الغرض هو إضاءة هذه العقائد وشرحها .

العقل والنقـــــل

بدأ بونافنتورا ببحثه فى تجربته الروحية وهى فعل يقوم به الإنسان . وعن طريق هذا الفعل يستطيع أن يصل إلى الإشراق الإلهى ، وهـذا هو الغاية الأخيرة . إن الإنسان مملوء بالرغبات ، وهذه الرغبات ترجع إلى ثلاث رئيسية:

١ — الرغبة فى العلم .

٢ — الرغبة فى السعادة .

٣ — الرغبة فى السلام .

فالإنسان يتشوق إلى معرفة حقائق الأشياء ويحاول أن يكتنه سر الوجود ، كما أنه يطلب السعادة فى سعيه فى الحياة ، لأنه يميل دائماً إلى طلب الخير واجتناب الشر . وهذا كله وسيلة إلى الرغبة الأخيرة التى هى أسمى كل الرغبات ، وهى رغبة السلام ، بمعنى أن يكون الإنسان خالياً من كل الشهوات ، وقد وصل إلى درجة الطمأنينة التى يستطيع الإنسان عن طريقها أن ينعم برؤية الله . والمسيح حينما أوصى قال « لقد تركت لكم السلام » . وكان القديس فرنسيس يبدأ بالسلام فى كل مواعظه . فالغاية الأخيرة هى إذن السلام . إلا أن هذا السلام لا يمكن أن يتم إلا إذا كان موضوع العلم لامتناهياً . فالفلاسفة منذ أرسطو أشادوا

بالرغبة فى العلم . فالعلة الأولى من علل السلام ، وهى الرغبة فى العلم ، لا تتحقق إلا إذا كان موضوع العلم موضوعاً لا متناهياً . وكذلك الحال فى رغبة الخير لا يمكن أن يكون ثمة خيرٌ إلاّ إذا كان هذا الخير لامتناهياً ، وإلاوقف الطلب عند حد ما دام الإنسان قد جعل موضوع هذا الطلب الأشياء المتناهية . وعلى ذلك لا بد له إذا كان يريد أن يصل إلى السلام ، أن يكون موضوع تشوقه ، سواء من ناحية العلم ومن ناحية الخير ، لا متناهياً . فالنهاية التى يجب أن يرمى الإنسان إلى تحقيقها هى اللامتناهى وهى الله . ولهذا فإن الروح أو العقل الإنسانى لا بد له أن يرمى إلى تحقيق هذه الغاية . ومن هنا فإن مسلك الإنسان فى الحياة رحلة إلى الله . وهذا هو معنى عنوان كتابه المشهور : « رحلة العقل إلى الله » .

كيف يقوم الإنسان بهذه الرحلة ؟

يجب أن نلاحظ أن هذه المسألة لا يمكن أن يجاب عنها إلا بعرض نظرية القديس بونافنتورا فى الصلة بين العقل والنقل .

العقل والنقل

العقل هو البحث اليقينى الذى يقوم به الإنسان كى يصل إلى المعرفة اليقينية . فاليقين هو الأساس أو الغاية المطلوبة من المعرفة العقلية . كذلك الحال فى النقل : فالمطلوب منه أن يؤدى إلى اليقين . إلا أن ذلك يختلف : فيجب أن نفرق بين نوعين من اليقين بالنسبة للعقل :

أولاً — التعلق باليقين

ثانياً — وضوح اليقين

أما التعلق باليقين فإن العقل فيه أقلُّ درجةً من النقل . فنحن نشاهد أن رجل الإيمان قد يضحى بحياته ويُستَشهَد من أجل معتقداته الدينية ، بينما لا نجد إنسانا يريد أن يضحى بحياته من أجل نظرية هندسية .

أما وضوح اليقين فنجد فيه أن الإيمان لا يأتى بيقين واضح بل يقدم صورة أولية تحتاج إلى تفسير . أما العقل فعلى العكس من ذلك ، يأتى الإنسان بيقين واضح يستطيع أن يثبته فى كل تفاصيله فى سهولة دقة .

تقوم المعرفة العقلية على ثلاث ملكات :

١ ـ ملكة الحس : التى تأتى بالتأثيرات الخارجية وتطبع صورتها فى الذهن .

٢ ـ ملكة الخيال : وتقدّم للإنسان من التأثيرات المختلفة صوراً مجتمعة .

٣ ـ ملكة التجربة : وهى تضم التصورات وتكوّن القضايا ، ومن القضايا تكوّن البراهين .

أما النقل فعلى العكس : يأتى بالحقيقة الإيمانية مؤيدة بشىء واحد هو اللغة الدينية . وليس فيها انتقال من حقائق إلى حقائق أخرى بل هى أشياء تلقى إلقاء ، وعلى الإنسان أن يؤمن بها أو يطرحها مرة واحدة . وعلى ذلك فحيث تنتهى الفلسفة أو العقل يبدأ الايمان . لأن الإنسان فى الفلسفة أو التعقل يبدأ من حقائق تلو أخرى ، حتى يصل إلى المبادىء الأولى . وعلى العكس من ذلك نرى الإيمان يبدأ من حقيقة إيمانية أو مُعتقد مرسوم فى الكتب المقدسة ثم يأتى البرهان بعد ذلك . فالاختلاف بين الاثنين هو اختلاف فى نقطة البدء إذن . أما من حيث البرهنة فليس ثمة اختلاف تقريبا . وعلى هذا يمكن استخدام القياس المنطقى فى المعرفة العقلية أو النقلية . ويكون الخلاف فى المقدمات الكبرى فقط ، وهى المبادىء العامة فى الفلسفة .

وليس من شك فى أن العقل شىء إلهى ، وأنه يمكن أن يصل إلى الحقيقة . إلا أن ذلك لا يمكن أن يتم عن طريق العقل وحده . فالعقل لا يملك بنفسه كلّ القوة التى يستطيع أن يصل بها إلى نهاية الغرض ـ لذلك وجب أن نفرق بين العقل وميدان النقل . ومن أجل هذا يقول بونافنتورا إن من الواجب أن نفرّق بين عهدين : ـ العهد السابق على المسيحية ؛ والعهد الذى ظهرت فيه

المسيحية . فقد وجد فى العهد السابق على المسيحية أناس اشتغلوا بالبحث، وذلك عن طريق العقل وحده . لنبحث إذن فيما وصلوا إليه لنتبين إلى أى مدى يمكن الاعتماد على العقل . وأهم نموذجين ممن اعتمدوا على العقل هما أفلاطون وأرسطو، وهما يمثلان نزعتين متعارضتين : إحـداهما النزعة إلى أعلى ، والأخرى النزعة إلى أسفل : والنزعة الأولى تتجه نحو الله ونحو العالم الآخر ، بينما تتجه النزعة الثانية نحو العالم الأرضى . ومن أجل هذا استطاع أفلاطون أن يصل إلى شىء من الحقيقة فى الإلهيات ، بينما لم يستطع أرسطو أن يصل إلى شىء من هـذا . استطاع أفلاطون أن يصل إلى حقيقة التوسط بين العـالم وبين الله عن طريق نظرية المثل ، لأن الصور عند أفلاطون هى الواسطة بين الله وبين العالم الأرضى. إذ الأشياء لا وجود لها إلا بمشاركتها فى هذه الصور . كما أن هذه الصور هى أفـكار لله ، وهى الصور الأولى الموجودة فى ذهن الله منذ الأزل وعلى أساسها تُخلَق الأشياء . تلك هى حقيقة وصل إليها أفلاطون عن طريق عقله وحده .

ولما لم ينظر أرسطو إلى العالم العلوى ، بل اتجه إلى العـالم الأرضى ، فإنه لم يستطع أن يعرف إلاّ ما هو موجود فى الطبيعة ، ولم يعرف عن العالم العلوى شيئاً . وكانت نتيجة ذلك أن أخطـأ خطأ مُثَلَّثا — فأخطأ أولا : لأنه لم يقل بوجود الصور التى هى أفـكار الله ؛

وأخطأ ثانياً — لأنه لم يقل بالعناية الإلهية ،

وأخطأ ثالثاً — لأنه قال بالضرورة وأنـكر الحرية .

فترى أرسطو ينكر على أفلاطون نظريته فى الصُّوَر . ثم يصف الله بأنه لا يعلم غير ذاته — ويكتفى بأن يجعله مستقلا فى ذاته لا يعنيه شىء من أمر العالم ، فى حين أنه قال على العكس من ذلك بأن الأشياء تتحرك أو توجد باعتبارها عاشقة لله ، لا باعتبارها معاولة له .

فإذا كان الله لايعرف غير نفسه فهو لايُعْنى بأى جزئى من الجزئيات ؛ فلا يعنى بالإنسان ، وتبعاً لهذا ليس ثمة عناية إلهية . ومعنى هذا أن الأشياء تتحرك وتسير وتعمل بالضرورة ، وكل شيء يسير تبعاً لقانون الضرورة . فالإنسان إذن ليس مسئولا عن شيء إذ أنه ليس حرًّا فى أن يفعل شيئاً . ويترتب على هذا القول أن لاعقابَ ولا ثواب ولا جنة ولا نار .

أدت هذه الأخطاء الثلاثة بأرسطو إلى عمى مثلث :

١ — عمى عن الخلق ، فقال بقدم العالم ، وحمل على أفلاطون لأنه لم يقل بمثل هذا .

٢ — عمى عن خلود النفس وعن العقاب والثواب . فتبعاً لمذهب أرسطو إما أن توجد نفوس لانهاية لها ؛ وإما أن تكون هناك نفوس يتناسخ بعضها بعضاً ؛ وإما أن تكون كلُّها نفساً واحدة . وهذا هو الرأى الذى انتهى إليه أرسطو كما شرحه ابن رشد . فوحدة العقل الفعال هى المذهب فى النفس الإنسانية فإن كان العقل الفعال واحداً فى جميع الناس ، فمعنى هذا أنه ليس لدى كل إنسان نفسٌ خاصة به خالدة ، يحاسب فيما بعد على أعمالها . وهذا الخطأ الثانى يؤدى حتما إلى العمى الثالث .

٣ — عمى عن فكرة الثواب والعقاب أو الجنة والنار . لذلك يمكن القول بأن أرسطو كان فيلسوفاً رديئاً . تفلسف فلسفة لاخير فيها وهى فلسفة الطبيعيات ، وعجز عن توجيه بصره إلى العالم العلوى . ومن ذلك نستطيع القول بأن العقل حينما ينزل إلى هذا الميدان وحده لايستطيع أن يصل إلى الحقائق الرئيسية . فنحن نضيف إلى الفلاسفة أمثال أفلاطون شيئاً من الإمتياز لأنهم وصلوا عن طريق الإشراق الإلهى إلى بعض الحقائق ، ولكنهم عجزوا عن الوصول إلى كل الحقائق . فقد وصل أفلاطون إلى فكرة الله ولكنه قصَّر فى

ذكر صفاته . ومعنى ذلك أنه لم يستطع أن يصل إلى حقيقة الله كاملة ، وهذا هو المطلب الأخير ، فإن لم ندركه فمعنى ذلك القضاء على الخطوات الأولى التي وصلنا إليها — فما لتلك الخطوات من قيمة إلاّ باعتبارها مؤدية إلى الخطوة الأخيرة ، ألا وهي إثبات وجود الله وبيانُ صفاته . فلابد إذن من أن نهيب ، إلى جانب العقل ، بالنور الإلهى ، وهو نور الوحى أو النقل .

والخلاصة أن الإيمان لابُدّ أن يوجد إلى جانب الفلسفة ، ولا بد من لطف الوحى كى يمكن العقل أن يسير فى طريقه . والخطأ الأكبر هو أن يتوقف الإنسان فى سلوكه نحو الحقيقة .

وتتضح مسألة رحلة الإنسان من الأرض إلى الحق فى الفكرة التى يقول بها القديس بوناڤنتورا ، وهى فكرة اللطف الواهب للقداسة . هذا اللطف يتم عن طريق ثلاثة أمور :

١ — الفضائل الأصلية ؛

٢ — المواهب التى من لدن الروح القدس أو المواهب اللَّدُنِّيَّةِ على حد تعبير الصوفية المسلمين .

٣ — السعادات .

فقد أفسدت الخطيئة روح الإنسان ؛ فعليه ، كى يدرك الله ، أن يبدأ بالخلاص من الخطيئة فيطهِّر نفسه عن طريق الفضائل الرئيسية التى تولّد الإيمانَ فى النفس ، وهذه هى الدرجة التى فيها يدرك الإنسان الحقائق إدراكا تاماً ساذجاً يتم عن طريق التقليد أو الثقة بأولى العرفان . إلا أن اللطف الواهب للقداسة لايقتصر على هذا ، بل يهيء الإنسان من جديد لتلقى الغاية النهائية من الحقيقة وهى رؤية الله رؤية عيان . وهذه التهيئة تتم بأن يمنح اللطف مواهب من لدنه . ومهمة هذه المواهب على حد تعبير القديس بوناڤنتورا أن تهيء النفس لقبول

العيان . ثم تأتى بعد ذلك الخطوة الثالثة لتتم المكاشفة أو العيان ، وفيها تكون النفس وجهاً لوجه أمام الله .

ويلاحظ أن القديس بونافنتورا قد جعل اللاهوت فى المرتبة الثانية التى فيها يمنح اللطف الواهب للقداسة المواهب اللدنية فيهيء النفس للخطوة الأخيرة وهى تناظر عنده التصوف . فإذا كان الأمر كذلك فالملاحظ أن الروح القدس فى منحها لهذه المواهب تعطيها أولا المؤمن الساذج ثم تهبها إلى رجل الدين ، وأخيراً تهيء رجل الدين لأن يتلقى الفيوض الإلهية عن طريق التصوف . وهنا لانجد للفيلسوف مكاناً بين هذه الدرجات الثلاث . فهل معنى هذا إمكان اكتفاء الفلسفة بنفسها واستغنائها عن هبات الفيض المانح للقداسة ؟ أو معناه أن الفلسفة واللاهوت شيء واحد ؟ هذا الشطر الأخير هو رأى القديس بونافنتورا ، لأن الفلسفة لايمكن أن توجد ، فى رأيه ، دون أن تكون متجهة فى بحثها نحو الله . وهذا لايمكن أن يتم عن طريق العقل وحده ، بل لابد من مَدَدٍ يُستمد من اللطف الإلهى .

والواقع أن كل معرفة فى نظر بونافنتورا هى دائماً خطوة متوسطة بين درجتين من درجات المعرفة . فالإيمان خطوة وَسَطٌ بين الجهل وبين الفلسفة . والفلسفة خطوة وَسَطٌ بين الإيمان وبين اللاهوت . واللاهوت خطوة وسط بين الفلسفة وبين هبة العلم . وهبة العلم خطوة وسط بين اللاهوت وبين نور المجد ، إذا استثنينا نور المجد ، وجدنا ألا قيمة للخطوات الأخرى إلاّ باعتبارها مؤدية إلى نور المجد . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفلسفة مهمتها أقلُّ من مهمة اللاهوت ، لكن مهمتها أرقى من الإيمان ونجد شيئاً شبيهاً بهذا عند الفلاسفة والمتكلمين المسلمين . فالعلم ، لديهم ، فوق الإيمان . والذوق فوق العلم . فالعلم عند المسلمين يناظر هبة العلم التى يتحدث عنها القديس بونافنتورا .

وإذا نظرنا إلى الصلة التى يضعها القديس بونافنتورا بين العقل والنقل ،

وجدنا أنها تختلف عنها عند توما . إذ يرى توما أنه رغم أن الفصل بين الفلسفة واللاهوت غير ميسر ، فإن من المستحيل الجمعَ بين الاثنين . وهو يحاول أن يفهم الفلسفة فى داخل ميدان الفلسفة نفسها ، ويفصل بين الميدانين فصلا تاما . ولكن نرى على العكس من ذلك بونافنتورا لايفصل بين اللاهوت وبين الفلسفة ، ذلك لأن بونافنتورا والمدرسة الأوغسطينية كانوا ينشدون وحدة فى الفلسفة المسيحية كلها . وفكرة الوحدة هذه أخذها فيما بعد ريمون لول Raymond Lulle فى كتابه : « الفن الكبير » فأراد أن يجعل كل فروع التفكير المسيحى تكوّن وحدة واحدة ؛ وقد أثر هذا الفن فى ليبنتس حين قال بفكرة الخصائص الكلية : Characteri stica universalis

ويلاحظ مع ذلك أن بونافنتورا كان فى تحديده للصلة بين العقل والنقل متطاقيا مع المبدأ الأصلى الذى بدأ منه وهو المسيحية نفسها .

وجـــود الله

يقول بونافنتورا إن وجود الله وجودٌ واضحٌ بنفسه . ولكن هناك مع ذلك عدة مسائل يجب أن تدرس قبل أن تظهر هذه الحقيقة واضحة كل الوضوح . أولى هذه المسائل أن ثمة أخطاء ثلاثة تنشأ من : تصور فاسد أو برهنة ناقصة أو نتيجة غير حقيقية . فإذا تصور الإنسان الله تصوراً فاسداً ، أدى ذلك إلى عدم إدراكه لحقيقة الله . والذين وقعوا فى هذا الخطأ هم أولئك الوثنيون الذين تصوروا الله باعتباره كائنا سامياً ينبىء عن المستقبل ، فلما وجدوا أوثاناً تنبئهم عن المستقبل آمنوا بها . وهناك من نظروا إلى النقص فى العالم فقالوا بعدم وجود علة مدبرة . وهناك من اقتصروا على العالم الحى فقصّروا عن إدراك الله . تلك هى الأخطاء التى تجعل فكرتنا عن الله غير واضحة .

هل معرفة الله ممكنة ؟

يجيب القديس بونافنتورا على هذا السؤال بوجوب التفرقة بين الإحاطة ، وبين الإدراك . فالإحاطة بشيء ما معناها أن يكون الإنسان فى مستوى الشيء المطلوب معرفته ، فيدركه تمام الإدراك ويحيط به علماً من جميع نواحيه . أما الإدراك فهو أن تصبح حقيقة الشيء واضحة للنفس حاضرة فيها . فإذا نظرنا إلى حقيقة الله وجدنا أنها يمكن أن تدرك ، ولا يمكن أن يحاط بها . فالمعرفة بالنسبة إلى الله ممكنة باعتبارها إدراكا لا إحاطة . والمقصود بالإدراك ليس أن يدرك الإنسان حقيقة الله كاملة ، وإنما المقصود أن يدرك الإنسان وجود الله . فيجب إذن أن نفرق بين إدراك الماهية ، وإدراك الوجود . فالإدراك قد يقصر عن حقيقة ماهية الله ، ولكنه لا يمكن إلا أن يدرك وجود الله .

لكن كيف يتيسر المتناهى أن يدرك اللامتناهى ؟

هنا يجيب القديس بونافنتورا بوجوب التفرقة أيضاً بين اللامتناهى من الناحية المادية ، وبين اللامتناهى من الناحية الروحية . فمن حيث الامتداد لا يمكن الإحاطة باللامتناهى أو إدراكه . أما اللامتناهى من حيث الروح فهو بسيط كل البساطة . وهو لهذا موجود فى كل جزء . ولا يمكن أن يقال إنه موجود فى هذا الجزء ، لأنه بسيط ولا يقبل التجزئة ، فإذا ما أدركناه فى جهة أدركناه فى كل الجهات ، لأنه بسيط محيط بكل شيء . فإذا نظرنا إلى مسألة المعرفة من حيث إن الله لامتناه وجدنا أن المعرفة ممكنة ، ولا يمكن أن تكون غير ذلك . إذن من الممكن أن ندرك الله فى جزء من الأجزاء ، وذلك هو إدراك الله كله مادام الله بسيطاً .

براهين وجود الله :

البرهان الأول

يقوم هذا البرهان على أن فكرة الله موجودة فى النفس الإنسانية بالفطرة، فإن الإنسان بفطرته لا يمكن إلا أن يدرك وجود هذا الكائن الذى لا يمكن أن يتصور أكبر منه ، وأما المسألة الرئيسية التى شغلت الأوغسطينيين جميعاً فهى : كيف يمكن أن تكون فكرة الله فطرية فى العقل الإنسانى ، ونحن نرى أناساً من الوثنيين يقولون بفكرة غير صحيحة عن الله ؟

يجيب بوناڤنتورا هنا كذلك بالتفرقة . فيقول بوجوب التفرقة بين إدراك وجود الله ، وبين إدراك طبيعته . فوجود الله حقيقة موجودة بالفطرة ، أما إدراك طبيعة الله فيأتى عن طريق الاكتساب . ويختلف الناس فى إدراك هذه الطبيعة . فالناس جميعاً لديهم فكرة عن الله ؛ لكنهم إنما يختلفون فقط فى طبيعة الله من حيث صفاته وماهيته . وهنا نرى القديس بوناڤنتورا يفسر الجملة المشهورة التى قالها يوحنا الدمشقى : « لا يوجد فانٍ لا يمكن أن يدرك وجود الله بنفسه وبطبيعته » . والاختلاف كبير بين بوناڤنتورا أو بين توما فى هذه الجملة . فالأخير يفسرها باعتبار أن الوسيلة إلى معرفة الله فطرية ، بينما المعرفة نفسها مكتسبة . أما القديس بوناڤنتورا فيفسرها باعتبارها أن هذه المعرفة نفسها فطرية فى الإنسان . ومن هنا كان الاختلاف فى طريقة البرهنة لديهما .

أجل ، إن هذه المعرفة ناقصة ، ولكن المعرفة تشير مع ذلك إلى وجود الله وهى فطرية فينا . وهذا يتضح إذا ما عينا الرغبات التى تحدثنا عنها . فلدينا رغبة فى الحكمة . وهذه الرغبة تتعلق بأكبر حكمة . فكأن لدينا إذن نزوعاً

طبيعياً نحو الحكمة الكبرى . هذا ، ولا يمكن أن يتعشق الإنسان شيئاً دون أن يكون هذا الشيء موجوداً . فهناك إذن موضوع لتعشّق الإنسان وهو الحكمة العليا . وهذا موجود بالفطرة فى الإنسان ، كما أنّ لدينا جميعاً نزوعاً نحو السعادة أو نحو الخير .

وهذا النزوع لا يقتصر على الخير كائناً ما كان بل يرتفع إلى الخير الأسمى والخير المطلق . فلدينا إذن نزوع فطرى نحو الخير المطلق . كما أنّ لدينا نزوعاً نحو السلام الذى لا يتحقق إلا إذا كان أزلياً أبدياً ثابتاً ، وذلك هو الموجود بمعناه الكلى ، أو هو الموجود المطلق . ومعنى ذلك أن لدينا نزعة فطرية نحو الحكمة العليا ونحو الخير المطلق ونحو الموجود السرمدى الثابت — وهذه جميعاً أسماء لشىء واحد هو الله . فكأن فكرة الله موجودة فى نفوسنا بالفطرة . والله معقول حاضر فى معقول هو النفس .

ويمكن الاعتراض على هذا بأن النفس ليست متناسبة فى معقوليتها مع هذا المعقول الأول ، ولا يمكن أن تقارن به . ويمكن أن يكون هذا صحيحا و أن المسألة مسألة إدراك الماهية . ولكن المسألة هى إدراكٌ للوجود . فإن لم يتيسر إدراك الماهية فإن من الميسور إدراك الوجود . هذا هو برهان بوناڤنتورا الأول ، ويقوم على أساس أن فكرة الله فطرية فينا .

البرهان الثانى

يقوم هذا البرهان على المحسوسات ، مرتفعاً إلى المعقولات ، حتى يصل إلى المعقول الأول وهو الله . ويلاحظ أن الطريقة التى عالج بها بوناڤنتورا هذا البرهان تختلف عن تلك التى عالج بها توما نفس البرهان . فالقديس بوناڤنتورا يقول إن نقطة البدء فى هذا البرهان يمكن أن تكون أى شىء ،

بينما يحرص القديس توما على اختيار نقطة البدء لأنها تكوّن جزءاً كبيراً من عصب البرهان .

يقول بوناڤنتورا إن الوجود كله فناء ، وإن الفناء جوهر مكوّن للوجود ، أى أن الفناء من ماهية الوجود . وليس هذا الفناء مقتصراً على شىء دون آخر . فنحن نجد أمامنا كائناً فانياً باعتباره حادثاً ، ويدل هذا قطعا على وجود محدث. ونجد كائناً فانياً باعتباره مركبا ،وهذا يؤذن بوجود البسيط،لأن التركيب معناه انتفاء البساطة . ونجد كائنا فانيا باعتباره متغيراً ، وهذا يفترض قطعا وجود كائن ثابت لأنه لا وجود المتغير إلا باعتباره متعلقا بشىء ثابت، لأن كل حركة لابد أن ترتكز على ثبات ، فاليد المتحركة ترتكز على الكوع . وبالجملة فإن الحركة والتغير يقتضيان الثبات ضرورةً .وهذه الأشياء جميعها تستلزم وجود كائن هو علة فاعلة ، وهو بسيط ، وهو ثابت ، وهذا هو الله .

ويجب أن نلاحظ أن القديس بوناڤنتورا ، وإن كان قد استخدم هذا البرهان الحسّى ، فإنه لم يستخدمه ليشتغل بمحسوسات بل ليشتغل بمعقولات أيضا . ذلك أن المعقولات فى نظر بوناڤنتورا سابقة على المحسوسات ، ولا وجود للأخيرة من ناحية المعرفة إلا بوجود الأولى .فنقطة البدء هنا هى المعقولات وليست المحسوسات . ذلك لأنا إذا قلنا بالحدوث أو التركيب أو بالتغير فإنا لا نقول بهذا كله إلا بوصفه مقابلا لصفات إيجابية موجودة فى عقلنا من قبل هى صفات القدم والبساطة والثبات . فهذه الصفات الإيجابية أسبق فى الوجود وفى الذهن من الصفات الأخرى . فيقوم هذا البرهان إذن على المعقولات وليست المحسوسات نقطة بدء مطلقة كما سيقول القديس توما فيما بعد — ومن هنا نرى أن هذا البرهان الثانى يحيلنا إلى البرهان الأول ، وكذلك البرهان الثالث يحيلنا إلى الأول أيضاً .

البرهان الثالث

ظل القديس بونافنتورا مخلصا لمذهب القديس أنسلم ابتداء من شروحه على كتاب « الأقوال » حتى نهاية عهده بالتأليف . فيرى إذن أن البرهان الوجودى برهان صحيح ويصوغه فى صيغة موجزة جداً فيقول : إننا إذا فهمنا حدود المبادىء الأولى فهمنا فى الحال وجوبها ، أى أن المحمول لازم للموضوع لزوما قاطعا . وذلك لأنه بالنسبة إلى المبادىء الأولى يكون المحمول متضمَّنا بالضرورة فى الموضوع . فحين نقول : الله موجود — فإن هذه العبارة من نوع المبادىء الأولى ، لأن فكرة الموجود الذى لا يمكن تصور موجود أكبر منه تستلزم قطعاً وجود هذا الكائن . فالعبارة : « الله موجود » — يمكن أن تعد من نوع المبادىء الأولى ، لأن المحمول فيها متضمن قطعاً فى الموضوع باعتبار أنه لا يمكن تصور الكائن الذى لا يمكن أن يتصور أكبر منه — غير موجود . ويمكن صياغة هذا البرهان هكذا :

إذا كان الله هو الله فالله إذن موجود

ولكن الله هو الله

إذن : الله موجود

ويقوم هذا البرهان الأخير على فكرتين :

الأولى : ضرورة موضوع المعرفة — وهذه الحال متحققة بالنسبة إلى الله وإلى الله وحده . فهو الكائن الذى يمكن أن يقال عنه وحده إنه موضوع ضرورى المعرفة . ولا يمكن أن يعترض على هذا بفكرة الجزيرة السعيدة : ذلك

لأن التعريف فى حالة الجزيرة السعيدة متناقض ، بينما هو غير متناقض بالنسبة إلى الله بل هو منطقى ، لأن الله سرمدى غير قابل للحدوث ولا للتغير وهو بسيط ، بينما الجزيرة على عكس ذلك . فالفارق واضح إذن بين الحالتين .

الثانية : ضرورة انتقال طبيعى من الماهية إلى الوجود — وهذه الحال متحققة بالنسبة إلى الله وحده كذلك . لقد قال كَنْت والذين اعترضوا على هذا البرهان إن ثمة انتقالا من الماهية إلى الوجود دون مبرر . ولكن بوناڤنتورا يقول إنه ليس ثمة انتقال ، لأن الماهية حاضرة فى الذهن باعتبارها ممثلة الوجود . وعلى ذلك فلا يوجد انتقال من إله وجوده ضرورى إلى إله موجود بالضرورة .

صفات الله

تختلف فلسفة القديس بوناڤنتورا عن فلسفة القديس توما أو ألبير الكبير تبعاً للاختلاف فى تحديد الصلة بين العقل والنقل . وتبعا لوجهة نظر القديس بوناڤنتورا يكون مجال البحث محدوداً بالنسبة للفيلسوف ، فإن تعداه فذلك كما يسميه القديس بوناڤنتورا يكون حب استطلاع زائف Vana curiositas . أما المسائل التى يجب أن يبحث فيها الفيلسوف فهى ثلاث :

١ — الخلق .

٢ — المماثلة الإلهية .

٣ — العود إلى الله عن طريق الإشراق .

وإذا كانت هذه هى المسائل التى يجب أن يبحثها دون غيرها الفيلسوف أو الميتافيزيقى ، فلابد إذن من تحديد المسألة مرة أخرى لأنه لابد أن يكون هناك مركز منظور منه ينظر الفيلسوف إلى جميع المسائل ، ويكون المحور الذى من

حوله يدور كل هذا البحث المتعلق بهذه المسائل الثلاث . هذا المحور أو مركز الأفق هو الله ، بوصفه علة فاعلية وعلة صورية. أما طبيعة الله فلا يمكن الفيلسوف أن يصل إلى إدراكها لأن الفيلسوف يشتغل بعقله والعقل لا يمكن أن يصل بعد إلى إدراك التثليث ، فيجب ترك هذه المسألة لبحث اللاهوتى لا لبحث الفيلسوف وإذا نظرنا إلى الله باعتباره علة فاعلية ، رأينا أن المسألة ترجع إلى المحسوسات الصادرة عن الله ، أى ترجع إلى الحوادث بوجه عام وفى هذا الميدان يكون المجال أوسع وأفسح للفيلسوف الطبيعى أو المشتغل بالفلسفة الطبيعية مما هى الحال بالنسبة للفيلسوف الميتافيزيقى . والله باعتباره علة غائية إنما يبحث فيه باعتباره الخير الأسمى . ويبدو أن هذا المجال هو مجال الأخلاق لا الميتافيزيقى . فليس الفيلسوف إذن صاحب واحد من هذه الميادين التى ذكرت . أما الميتافيزيقى فصاحب ميدان واحد منها هو ميدان الله باعتباره علة صورية ، أى باعتباره واهب الصور وخالقها وعن طريقها يبدع الأشياء . فكأن موضوع بحث الميتافيزيقى هو المماثلة أو « الكلمة » .

وهنا يبدأ القديس بونافنتورا حملته على أرسطو ، وذلك لأن أرسطو لم يقل بالصور بل أنكرها إنكاراً شديداً .

نبدأ الآن بحثنا فى صفات الله كى نفهم جيداً ما أهمية هذه الكلمة : « إن الله روح خالصة وحقيقة عليا » . وهذا هو ما تبين لنا من البحث فى براهين وجود الله روح خالصة، وحقيقة عليا ، لأن الله هو المعقول . وإذا كان الله هو المعقول ، فمعنى هذا أنه يعقل ذاته . ولما كان روحاً خالصة ، فمعنى هذا أنه يعقل ذاته عقلاً تاماً وهنا يجب أن نبحث فى الصلة بين العقل الذى يعقل به الله ذاته ، وبين ذاته التى تكون موضوعاً للتعقل . فنقول إنه بالنسبة إلى المعرفة العادية يضيف موضوع الفكر شيئاً جديداً إلى العقل العارف ، وليست الحال كذلك بالنسبة إلى الله ، فإن الله حينما يعلم فإنما يعلم ذاته علماً هو ماهيته . وعلمه لذاته علماً كليا هو

جوهره . فلا إضافة إذن لمعرفة جديدة يكتسبها الله . فتعقل الله أو العقل الذى به يتعقل الله ذاته هو الله ذاته باعتباره ذاتا عاقلة مادام جوهر الله أن يتعقل ذاته كما أن هذا العقل من ناحية أخرى هو موضوع التعقل ، لأن الله يتعقل ذاته تعقلا تاما . فهنا يظهر جليا أن فعل التعقل هو هو الذات العاقلة ، وهو هو الموضوع المتعقل . فالصلة إذن بين هذه الأشياء كلها صلة ذاتية . وهذا يتم دائما عن طريق المشابهة. وعلى ذلك فهناك فرق إذن بين الذات العاقلة و بين الذات المعقولة، باعتبار أن هناك صورة أو مشابهة تتكون بواسطة هذا العقل الذى به تتعقل الذات العاقلة الذات المعقولة . فليس هناك إذن ذاتية مطلقة، وإنما هى متشابهة . ويرجع ذلك إلى أن الذات المعقولة مصدرها الذات العاقلة . وإذا كانت الحال كذلك ، فلابد من وجود فرق بين الاثنين، لهذا سميت الصلة بالمشابهة ، وتعتبر هذه المشابهة بالنسبة الى الله مشابهة عليا أو مشابهة فى ذاتها . وهذه المشابهة العليا أو المشابهة بذاتها هى « الابن » أو « الكلمة » . فالله حين يتعقل ذاته تصدر عنه صورة معقولة مشابهة لذاته هى « الكلمة » . وليست هذه الكلمة تعقلا فقط ، أى ليست عقلية خالصة ولكنها إلى جانب ذلك إرادة الله وعلمه وقدرته ، على الرغم من أن هذه القدرة لا تتحقق كلها . وعلى ذلك فليس « الابن » أو ليست « الكلمة » فعلا لله باعتبار أنها تعقل الله لذاته — وتعقل الله لذاته هو فعله وجوهره — بل إرادة الله أيضا لخلق الأشياء ، وقدرة الله أى تحقيق هذه الإرادة. ومن هنا فإن « الكلمة » هى أولا : الذات باعتبارها فعلا ، وهى ثانيا : العلم ، وهى ثالثا : الإرادة ، وهى رابعا : القدرة .

وحينما يخلق الله هذا العلم أو هذه الكلمة فإنه يخلق معها الأشياء المشابهة لها . وهنا نلاحظ أن الأشياء لا وجود لها إلا باعتبارها مشاركة للخير الأكبر الخالق وهو الله . نقول إن الأشياء تشابه الله وتكون صوراً معقولة لله تأتى عن

طريق الصور أو العلم الأول. وهذا إذن هو الخلق. فالله يعلم ذاته عن طريق الصور أولا، ثم يخلق الأشياء باعتبارها مشابهة لهذه الصور التي هي علم الله.

فكرة الكلمة عند بونافنتورا :

الكلمة هي ما ينطق به، والكلام أو القول شيء واحد. ولكن كل قول يستلزم عقلا مدركا. فهناك إذن إدراك، وهناك مُدْرَك. وهذه الأشياء مختلفة بالنسبة إلى الكائنات الأخرى جميعاً فيما عدا الله، فهي واحدة بالنسبة إليه. فلننظر إذن في ماهية الإدراك حتى نتبين معنى الكلمة.

يقوم الإدراك على عقل مدرك. فما هو عمل العقل؟ يخلق العقل صورة مشابهة للشيء الذي هو موضوع الإدراك، ويتعقل هذه الصورة. فهناك خلق الصور المشابهة. فالتعقل أو الإدراك هو خلق لصور مشابهة. فإذا طبقنا هذا على التعقل بالنسبة لله، وجدنا أن علم الله لذاته هو أن يخلق الله صورة ذاته، وأن تكون هذه الصورة معقولة. والفارق بين العقل الإنسانى وعقل الله هو أن العاقل والمعقول والصورة المعقولة شيء واحد بالنسبة إلى الله، بينما هي مختلفة بالنسبة إلى العقل الإنسانى. وعلى ذلك فالإدراك بمعناه الحقيقى خلق وإيجاد وولادة للأشياء. وبهذا نستطيع أن نفهم معنى كلمة exprimet التي يستخدمها القديس بونافنتورا فى حديثه عن الصور.

وتعترضنا فى هذا السبيل مشكلة تعدد الصور واختلافها بالنسبة إلى الله. ونكتفى بالقول بأن نظرية القديس بونافنتورا فى وحدة الصور تتلخص فى قوله إن الصور واحدة بالنسبة إلى عقل الله، ولكنها مختلفة بالنسبة إلى

الأشياء التى تدل عليها فى الخارج : فهى واحدة من حيث إنها مشابهة ، وهى متعددة من حيث إنها تقليد . ويهيب القديس بونافنتورا فى هذا الصدد بما قال به أرسطو من أن مايفرق الأشياء هو المادة . فالصُّور لا يوجد مايفرق بينها من حيث هى معقولة . وهذا يفضى بنا إلى الحديث عن الصفة الأولى من صفات الله وهى صفة :

العــلم الإلٰهى

الله بسيط والله حق . ذلك أن الصفة الأصيلة التى أثبتنا بها وجود الله هى أنه حاضرٌ فى النفس ، بوصفه حقيقةً ماثلةً فيها ومصدراً لـكل الحقائق الأزلية الأبدية القائمة بها . ومادام الله حقاً أو هو الحقيقة فهو عِلْمٌ ، لأن الأصل فى الحقيقة أنها إدراك الإنسان لشىء ما . فإذا كان الله حقاً ، كان يتصف بصفة العلم . فلننظر فى ماهية هذه الصفة ، صفة العلم .

إن الأصل فى كل عِلْمٍ هو أنه مشابهة من جانب العالِم المعلوم ، أو انطباع صورة المعلوم فى العالِم ، حتى تصبح صورة العالم والمعلوم شيئاً واحداً أو متشابهتين كل التشابه . والله حينما يعلم فإنما يعلم ذاته ، وذاته كما قلنا بسيطة . ولذلك فإن علمه لذاته هو علم بشىء بسيط أعنى أن هذا العلم عيان يعاين فيه ذاته باعتبارها بسيطة ويعاينها كـكل ، لأن البساطة ليست فى أجزائه بل الأدق أن يقول إنه يعاينها عياناً مطلقاً كشىء واحد ، والعيان فى هذه الحالة سيكون مشابهة من جانب المعلوم للعالم ، أو من جانب العالم للمعلوم ، وكلاهما هنا واحد : إذ العالم والمعلوم هنا شىء واحد ، لأن الله حين يعلم فإنما يعلم ذاته . والعلم بالذات سيكون حينئذ علماً بالمشابهة . ولما كانت هذه المشابهة أعلى درجةٍ من درجات

المشابهة ، لأن العالم والمعلوم هما أعلى درجة من درجات الوجود ، فإن هذه المشابهة ستكون المشابهة الأولى أو المشابهة إلى أعلى درجة .

ومن هذه المشابهة تنشأ صورة أخرى ، تكون حاوية للأصل تماماً . وهذه الصورة الأخرى هى الكلمة أو هى الابن بالنسبة إلى الله ، فالله يتأمل ذاته وفى تأمله لذاته تحدث مشابهة للذات ، وهذه المشابهة للذات هى الابن الناشىء من التصور . وهذا الابن لما كان مماثلا لطبيعة الأصل كل المماثلة أمكن أن يعد هو والأصل شيئاً واحداً ، أى أن الابن والأب شىء واحد . وعلم الله هو عبارة عن تعبير Expression . وهذه الكلمة هى التى تبين الطبيعة الدقيقة للابن ، فالتعبير معناه فى الواقع التوليد Conception أو الحمل . فيلاحظ أن علم الله فى هذه الحالة هو حمل الموجود بأكله ، والموجود فى هذه الحالة يشمل كل ماهو ممكن ، أعنى أن علم الله هو بعينه وجود الأشياء باعتبارها ممكنة التحقيق وإن لم تتحقق بعد . وهنا يلاحظ أنه لاتوجد صور متعددة كما هى الحال فى الأفلاطونية بالنسبة الى كل الأشياء ، بل الصور كلها واحدة ، وهى عبارة عن الكلمة التى يقولها الله ، أعنى تعبيره عن علمه لذاته ، فالكلمة سواء أكانت كلمة نفسية أو صوتية فى الخارج تمثل العلم الإلٰهى على حقيقته . فالكلام النفسى لله هو تصوره لذاته ، وخروج هذا التصور إلى صُور هو المشابهة الأولى ، وهذه المشابهة الأولى تتضمن جميع الأشياء .

وهذه الكلمة كما قلنا تحتوى كل الأشياء ، تحتويها باعتبار أن الأشياء مقدورة لله . فلما كان كلّ فانٍ يستمد وجوده من اللامتناهى ، فإنه يحتوى الأشياء باعتبار أنه الأصل والقدرة الأولى التى منها تنشأ الأشياء . فعملية العلم

إذن هى عملية تصور مطلق لـكل الأشياء ، ومنها تنتج صورة لـكل الأشياء ، وهذه الصورة هى الـكلمة أو الابن فى حالة الثالوث .

تأتى بعد ذلك مشكلة أخرى هى طبيعة هذا العـلم . فهل علم الله متعلق بأحداث دون أحداث ، أو هل علم الله شامل لـكل شىء ؟ ثم هل علم الله ينظر فيه إلى زمان ، أولاً ينظر فيه إلى زمان ؟ إن علم الله إذا ما نظر إليه بالنسبة إلى الله كان علماً واحداً لأنه عبارة عن تصور الله لذاته منذ الأبد تصوراً يعبر عنه بالـكلمة وهى موجودة منذ الأزل ، كما أن الأصل أو الله موجود منذ الأزل وكلّ الأشياء موجودة بالتالى على هيئة صُورٍ فى الله . والله فى هذه الحـالة لن يكون بالنسبة إليه مستقبل وماض وحاضر بل سيكون الله فى حاضر أبدى مستمر ، وانما نتحـدث عن مستقبل أو عن ماض بالنسبة الى الأشياء المخلوقة لا بالنسبة الى الله الخالق .

الإرادة والقدرة

ويأتى بعد صفة العلم ، صفة الإرادة والقدرة ؛ وكلتاهما مرتبطة بالأخرى تمام الارتباط ، لأن الإرادة هى تخصيص الممكن بأحد أوجهه الممكنة ، والقدرة هى تحقيق هذا الوجه الممكن الذى ميزته الإرادة .

ومشكلة القدرة أو صفة القدرة تثير عدة مشاكل رئيسية : أولها ــ هل الله يخلق أشياء فى الخارج ؟ وهذه المشـكلة تقوم على أساس أنه إذا كان الله يخلق أشياء خارج ذاته ، فـكأنه قبل أن يخلق هذه الأشياء كان فى حاجة إلى خلقها لأنه سيحصل على كمال أو تغير على الأقل ، بانتقاله من حالة عدم التحقيق بعدُ إلى حالة التحقيق بالفعل ، ومثل هذا الاحتياج يتنافى مع طبيعة الله ، ولهذا لا يمكن إلا أن نتناقض مع أنفسنا حينما نقول على هذا الأساس إن الله يُحْدِث بقدرته الأشياء .

ومشكلة ثانية : هي أن كل خلق يحتاج إلى القول بوجود مسافة بين الأشياء التي في القدرة ، وبين الأشياء التي ستصبح متحققة بعد القـدرة . ففي هذه الحالة ستجعل هنـاك مسافة بين الله وبين الأشياء . فـكيف يتفق هذا مع القول بأنه حاضر في كل مكان ؟ وكيف يتفق هـذا أيضاً مع القول بأنه لا يوجد في مكان ؟ هـذه مشكلة دقيقة حاول أن يحلها بونافنتورا ببراعة ، فقال : يجب أن نميز تمييزاً دقيقاً في قولنا إن الله موجود في كل مكان وليس له مكان . «فهو موجود في كل» : هذا القول يمكن أن نفسره ابتداء من فـكرة الأجسام ، فإننا نجد الجسم هو عبـارة عن الشيء الذي سيحل في فراغ ما ، فيـكون للفراغ به قوامه ، أعني أن قوام الفراغ أو المـكان بالجسم الحال فيه . فإذا نقلنا هـذا التصوير إلى الله وجدنا أن معنى قولنا إن الله في كل مكان أن كلّ الأشياء تتقوّم بالله : فـكما يتقوم الفراغ بالحال ، كذلك يتقوّم الموجود أيّاً ما كان — بالله الذي يهبه الوجود ، لأن الموجود متناه ، وليس في قدرته أن يوجد ذاته فيحتاج إلى موجد هو الله ، وهـذا الموجد حالٌّ في الموجود ، بمعنى أن به قوامه — فهذا معنى قولنا : الله في كل مكان. ولـكننا نقول مع ذلك إنه ليس له مكان، ومعنى قولنا ليس له مكان إنه ليس محدوداً بحد. وهذا يستنتج من الصفة الأولى الأصلية لله وهي أنه بسيط . ومعنى أنه بسيط هو أنه لا حدود له ، والذي لا حدود له هو اللامتناهي ، واللامتناهي لا يمكن أن يقال إنه في هذا المـكان أو في ذلك الآخر ، بل هو شيء بسيط لا تتعدد فيه أجزاء فلا يقال إن هذا الجزء في هذا المـكان أو في ذاك الآخر ، فإذا كان الأصل في فـكرة المـكان أنه الحد ، وإذا كان الله ليس له حدٌّ ، فلا يمـكن أن يقال عن الله إنه في مكان لأنه ليس حد . ويستنتج من هذا المبدأ — وهو أن الله هو الذي يعطي القوام للموجود — أن الأشياء تترتب فيما بينها وبين بعض بحسب

مقدار ما يعطيه الله من الوجود والتقويم للأشياء . فبالقدر الذى يعطى به هذا التقويم للأشياء تكون به مرتبة فى الوجود . وعلى هذا الأساس تترتب الأشياء من أدناها حتى أعلاها .

وبعد أن طرحنا هذا الاعتراض الخاص بكون الله فى مكان وليس فى مكان ، نستطيع أن نردّ على المشكلة الثانية التى أثيرت حول فكرة القدرة والخلق ، فهى تقوم على أساس افتراض مسافة ، وبالتالى افتراض مكان ، بينما نحن نجد أن الله فى كل مكان ، أو بعبارة أخرى ليس فى مكان ، فلا مجال للتحدث هنا عن مسافة موجودة بين الخالق وبين المخلوق . فيتبدد إذن هذا الشك الثانى .

أما الشك الأول الخاص بالإيجاد خارج الذات والذى تبعاً له يكون الله محتاجاً إلى كمال ثم يحصّل هذا الكمال — فهذا الاعتراض يسقط كذلك ، وذلك لأن الخلق ليس شيئاً آخر خارج الله وبه يتم الكمال وإنما مجرد تحقيق الممكنات . وتحقيق الممكنات لا يضيف شيئاً إلى الأصل الخالق ، وإنما ينضاف الكمال إلى المخلوق أو الموجود المحصل للوجود . ذلك أن منح الوجود لا يعطى كمالا المانح ، وإنما يعطى كمالا للممنوح . فالإيجاد والقدرة إذن لا يفعلان أدنى تغيير فى الله من حيث أنهما لا يقدمان كمالا إليه ، وإنما يحدث الكمال للشىء الذى لم يكن ثم كان .

وبعد سقوط هذه الاعتراضات التى تقوم فى سبيل فكرة القدرة، نستطيع أن ننظر فى هذه القدرة أو الإرادة ، من حيث ما تتعيّن به . فنجد أنه يجب ألا ينسب إلى قدرة الله إلا الأشياء الكاملة ، أما الأشياء غير الكاملة والتى ليست فاسدة فتنسب إليه بقدر ما ، أعنى بالقدر الذى يكون بها ثمة كمال ، مثل المشى . أما ما لا يحدث كمالا بل يكون نقصا ، فلا يمكن أن ينسب إلى الله .

تأتى بعد ذلك مشكلة خطيرة خاصة بفكرة الممتنع . فإن كل ممكن بالنسبة إلى الإنسان ممكن قطعاً بالنسبة إلى الله ، ولكن ليس كل ممتنع بالنسبة إلى الإنسان بممتنع بالنسبة إلى الله . فلنبحث إذن فى فكرة الممتنع : هل كل ممتنع بالنسبة إلى الإنسان ممكن بالنسبة إلى الله ، أو إن ثمة ممتنعا أيضاً على الله ؟ ولحل هذه المشكلة الدقيقة يجب أن نميز بين أنواع الممتنع فنجد حينئذ أن هناك أربعة أنواع من الممتنع :

(١) ممتنع بحكم القوة الطبيعية ، كما يمتنع على الحيوان أن يكون إنسانا أو على النبات أن يكون حيوانا — ومعناه أن يكون الشيء محدوداً من حيث قواه الطبيعية فيستحيل عليه أن يخرج على هذه الطبيعة إلى طبيعة أعلى منها أو أدنى : إذ يستحيل على الإنسان أن يكون شجرة كما يستحيل على الشجرة أن تكون إنسانا .

(٢) والممتنع ثانيا هو الممتنع بالعقل كامتناع وجود شيئين معا فى مكان واحد وفى آن واحد ومن جهة واحدة . وهذا الامتناع هو فى الواقع امتناع فى التصور وليس امتناعا فى طبيعة الأشياء فى نظر بونافنتورا . وإنما العقل الإنسانى قد ركب بحيث ينظر إلى هذه المسألة باعتبارها ممتنعة على العقل ، بينما نجد الدين على العكس من ذلك يقول إنها ممكنة ، وذلك فى حالة الأفخارستيا : فحالة الأفخارستيا هى حالة حلول شيئين فى آن واحد وفى مكان واحد ومن جهة واحدة ، ولكن العقل لا يؤمن بهذا — فهذا ممتنع بالعقل وإن لم يكن ممتنعا بالعقيدة .

(٣) وثالثا : الممتنع بانعدام الوجود . فالمعدوم الذى لا يمكن أن يوجد — بمعنى أنه العدم أو اللاوجود — هو ممتنع ، فالعدم إذن ممتنع .

(٤) ورابعا هناك الممتنع بمخالفة القوانين الإلهية الخاصة بكمال الله ، فالممتنع فى هذه الحالة هو أن يحدث من الله ما لا يتلاءم مع كماله . فإذا نظرنا فى أنواع الممتنع الأربعة هذه وجدنا أن النوعين الأولين ممتنعان بالنسبة إلى الإنسان أو

المخلوق ، وليسا ممتنعين بالنسبة إلى الخالق . فهما ممتنعان بالنسبة إلى المخلوق لأن قدرته محدودة متناهية ، وليسا ممتنعين بالنسبة إلى الخالق لأنه غير محدود وغير متناه. أما الممتنعان الآخران فهما ممتنعان كذلك بالنسبة إلى الله ، وذلك لأن الممتنع بانعدام الوجود هو معدوم ، فلا مجال للتحدث عن وجود المعدوم باعتباره معدوما. وكذلك الامتناع بمخالفة الكمال : هذا لا يمكن بالنسبة إلى الله ، لأن الله لا يفعل إلاّ ما يتلاءم مع كماله .

وهنا مشكلة أخرى تتوقف على هذا الحل . فنحن نقول إن قدرة الله هي مع ذلك لامتناهية . ولكن بأى معنى نطلق هذا القول ؟ يجب أن نميز ، بين اللامتناهي بالقوة L'infini en puissance واللامتناهي بالفعل L'infini actuel . فاللامتناهي بالقوة هو الذى لا يمكن أن توجد كل أجزائه حاضرة بالفعل معا واللامتناهي بالفعل هو الذى توجد له أجزاء لامتناهية بالفعل . ومعلوم أن اللامتناهي بالقوة ممكن بالنسبة إلى الله . وقدرة الله لامتناهية بهذا المعنى ، بمعنى اللامتناهي بالقوة أى بالنسبة إلى قدرة الله أن يوجد أشياء باستمرار ، ولكن اللامتناهي بالفعل غير متحقق أو ممكن بالنسبة إلى الله ، خصوصاً إذا لاحظنا أن اللامتناهي بالفعل يقتضى عدم النظام . وذلك لأن النظام عبارة عن مقياس ، والمقياس لا يوجد إلا بين أشياء معدودة فعلا ، والمعدود فعلا ، والمقدور فعلاً متناه . فتبعا لهذا ، لكى يوجد نظام لابد من التناهى . ولما كان الله مصدراً للنظام ، فلا يمكن أن تكون قدرته إذن متعلقة باللامتناهي بالفعل ، وإنما هى متعلقة فحسب باللامتناهي بالقوة ، بمعنى أن فى قدرة الله أن يخلق باستمرار إلى غير نهاية ، لا أنه يخلق أشياء لامتناهية حاضرة بالفعل .

٤ — الخلق

ونفس البراهين التي أثبتنا بها وجود الله تقول ضمنا أو تفترض ابتداء أن الله هو خالق الوجود ، فنحن لم نقل بوجود الواحد . إلا لأننا وجدنا الكثرة، وهي الخلق ، تحتاج إلى واحد يكون مصدرها . ونحن لم نقل بالثابت الأول ، إلا لأننا وجدنا أشياء متغيرة ، وهي المخلوقات . ونحن لم نقل باللامتناهي ، إلا لأننا وجدنا أشياء نهائية هي المخلوقات كذلك . ومن هذا يتبين لنا أن نفس البراهين التي أثبتنا بها وجود الله تتضمن في الواقع القول بأن هناك علية في الطبيعة ، أعني أن كل موجود فإنما يدين بوجوده لعلية موجودة ، وهذه العلية نسبتها إلى هذا الموجود نسبة العلة إلى معلولاتها . ولكن مشكلة الخلق تبدأ هنا ولا تنتهي بذلك ، فليست المسألة مسألة الخلق أو العلية وكفى ، بل المشكلة هي مشكلة هذا الخلق ،

هذه العلية — على أي نحو يجب أن تفهم ؟ هنا سنجد أننا في حلنا لهذه المشكلة سنضطر كما هي الحال في كل المشاكل التي عرضنا لها حتى الآن — أقول سنضطر إلى الوحي ، وسيتبين حينئذ أن العقل لو سار بمفرده فإنه لن يستطيع أن يحدد مضمون الخلق وماهيته ، بل لابد من أن يأتي الوحي فيحدد طبيعة الخلق ذلك لأننا لو نظرنا في المذاهب السابقة التي لم تعتمد إلا على العقل وحده لوجدنا أن هذه المذاهب لم تستطع أن تحلّ المشكلة على الوجه الصحيح . وأبسط الحلول التي قدمتها المذاهب الفلسفية التي تعتمد على العقل وحده ذلك الحل الذي قدمه الإيليون حين قالوا بوحدة الوجود المطلقة ؛ ومن هنا اضطروا إلى أن يخلطوا بين الخالق والمخلوق ، إذ اضطروا إلى القول بأن الأجسام تنشأ من «الواحد» وكانوا في هذا مخطئين كل الخطأ كما بين لهم ذلك أصحاب المذاهب التالية ، إذ كيف يمكن الواحد الثابت أن يتخذ صورة الأجسام المتغيرة وأن ينقسم على نفسه بعد أن كان

بسيطاً فيخرج من ذاته ، وكجزء منه انفصل عنه هذا الكون المخلوق ؟ إذ جاء بعد الأيليين انكسا غوارس فقال بوجود هيولى وصورة مختلطين منذ الأزل ، ثم جاء « البوس » فأبرز الصورة مع الهيولى فى وحدة نشأ عنها هذا الوجود .

ولكن هذا المذهب أيضاً — كما بيّن ذلك من لحقوه — خطأ ، لأنه قد جعل الصور المتضادة توجد معاً ، مع أن هذا مستحيل . فكان لابد بعد ذلك من يأتى أفلاطون فيفسِّر العالم تفسيراً جديداً . واستعان من أجل ذلك بفكرة الله والمادة والصُّوَر ، وجعل هذه كلها أزلية أبدية . ولكن — كما بين أرسطو فى نقده لأفلاطون — ليس هذا الوضع أيضاً بصحيح . وذلك لأننا سنجعل الشىء حينئذ يوجد على أنحاء ثلاثة ، فالإنسان مثلا سيوجد على صورةِ مركب طبيعى من هيولى وصورة مرة ، ويوجد مرة أخرى وجوداً مجرداً باعتبار الذهن ؛ ويوجد مرة ثالثة وجوداً إلهيّاً باعتبار أنه موجود فى الصور . هذا إلى ما فى هذا المذهب من خطأ آخر ، وهو أنه يجعل المادة أو الصورة وجوداً قائماً بذاته . إذ أن قول أفلاطون هذا يؤذن بأن الصورة توجد وحدها مفارقة ، والمادة توجد وحدها مفارقة ، ثم يأتى وقت تتحد فيه الهيولى بالصورة وينشأ مركب من الاثنين . فكما بين أرسطو ، هذا القول ليس بصحيح لأن الهيولى والصورة لايمكن أن يوجدا إلاَّ معاً . وهنا نجد أن بونافنتورا حينما كان لايزال يشرح كتاب « الأقوال » لبطرس اللمباردى ، كان لايزال يعامل أرسطو بشىء من الرفق ، وينظر إلى مذهبه على أنه مذهب منطق . وذلك لأنه لما كان أرسطو قد قال بأن العالم أزلى أبدى ذو حركة أزلية أبدية فلابد بعد هذا أن ينكر الخلق من العدم ، لأن مجرد القول بأزلية وأبدية العالم يقتضى قطعاً القول بأنه لايمكن أن يُتصور خَلْقٌ من عدم ، وإنما الحال هنا كحال أولئك الذين تحدث عنهم القديس أوغسطين حين قال : إن هؤلاء يمثلون

خلق الله الأشياء كمن يطبع قدمه على الطين . فلما كان صاحب القدم ؛ وهو الله ، أزلياً فأثره في الطين ، وهو المادة ؛ أزلي كذلك وأثره هنا هو الخلق ، فتبعاً لهذا فإن الخلق أزلي ، ولا يتصور حينئذ خلق من العدم . ولكننا سنجد القديس بونافنتورا بعد ذلك يحمل حملة شعواء على أرسطو وذلك بعد أن يعرف حقيقة المذهب الارسططالي ويعرف ماهنالك من نتائج خطيرة تناقض المعتقد الديني والسائر وراء الآراء الأرسططالية .

ومن هذه النظرة التاريخية السريعة لتاريخ فكرة الخلق في الفلسفة — يشاهد بونافنتورا أن العقل وحده لم يستطع أن يصل إلى بيان ماهية الخلق كما هو إذ أن هؤلاء جميعاً قد اضطروا إلى القول بأن الخلق لايمكن أن يكون من العدم واضطروا من ناحية أخرى إلى القول بأن العالم أزلي ولكنّ هذين القولين ، خطآن من أشنع الأخطاء ، ومنافيان لما أتى به النقل ، وإنما يجب من أجل هذا أن نأخذ في البحث في مسألة الخلق مع الاستعانة بما يقول به الوحي ؛ فلنأخذ في بحث مسألة الخلق على هذا الأساس .

الله كامل ؛ وكلما يكون الشيء أكبر درجة في الكمال يكون أثره أكبر . وتبعاً للكمال يكون مقدار نفوذه أعظم . والله كما رأينا هو أكمل مايمكن تصوره ، وبالتالي فإن نفوذه سيصل إلى أبعد درجة يمكن تصورها . وإذا كان الله كذلك فإنه إذا خلق الشيء فلابد أن يخلقه بكليته أعني أن يخلقه خلقاً تاماً . ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه كلما كانت العلة أكمل استغنت بنفسها عن غيرها في فعلها . ولهذا ، ولما كان الله أكمل كائن يمكن تصوره ، فانه لايحتاج مطلقاً إلى أيّ مساعد يستعين به على الخلق .

هذا أولا . وثانيا يتصف الله بأنه بسيط ، وماهو بسيط لاينقسم على نفسه ، وبالتالي إذا أنتج الأشياء فإنما ينتجها ببساطته ، أعني أنه ينتجها محدِثاً فيها أثره

كله ، لأنه لما كان لا ينقسم فقوته إذن لا تنقسم ، فإذن قوته بأكلها تؤثر فى الأشياء . وكل شىء يستمد قوته أو وجوده من الله فإنما يأخذ هذا الوجود من قدرة الله بأكلها . ولهذا نجد أن الأثر الذى ينشأ عن الله البسيط سيكون شاملا لأكبر قدرة ممكنة ، أعنى أن الله فى خلقه للأشياء إنما يخلقها خلقاً كلياً بكل قدرته ، فسيحدث ما لا نهاية له من أنواع الوجود ، بمجرد فعله للخلق . وكما سنرى بعد قليل إنه لما كان الله فاعلية محضة ، والفاعلية المحضة قدرة مطلقة ، والقدرة المطلقة تنفيذ لكل الممكن ولأقصى درجة من درجات الممكن — فسنضطر إلى القول بعد ذلك بأن الله يخلق أكبر مقدار ممكن من الأشياء الممكنة .

ويتصل بهذه المشكلة — مشكلة طبيعة الخلق — مشكلة أخرى ، هى مشكلة زمان الخلق ، وهى مشكلة أثارت كثيراً من البحث ، وتخبط فيها كثير من الفلاسفة الأقدمين لأنهم لم يستطيعوا أن يستعينوا بفكرة الوحى ، وهى الخلق من العدم . ذلك لأن بونافنتورا يؤمن بأن الخلق من العدم يقتضى بالضرورة الخلق فى الزمان ، وذلك الخلق من العدم معناه أن شيئاً لم يكن ثم كان . وهذه الكينونة هى نقطة البدء ، ونقطة البدء هذه هى الحد الأول للزمان ، فهناك زمان أول مادام هناك نقطة بدء أولى . وتبعاً لهذا فما دمنا نقول بالخلق فى الزمان ، فإننا نرى أن هذا القول منطقى ، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك . فعلى العكس مما نرى عند توما من أنه ليس من المعقول أن يكون هناك خلق من العدم وخلق من الأزل فى وقت واحد — ولو أنه يرى أن هذا ليس من الممكن تحقيقه عملياً ، أو هو ما يحدث فعلا — نقول على العكس مما يرى توما يرى بونافنتورا أنه لا يقبل منطقياً أن يكون هناك خلق من العدم ، وعدم ابتداء فى الزمان لهذا الخلق . وهو من أجل ذلك ينتسب انتساباً مباشراً إلى أنسلم ، ويفسر فكرة : « من العدم » تفسيراً حرفياً . فهو

يقول : إن قولنا « من العدم » ex nihilo ، نرى فيه أن حرف الجر ex يمكن أن يفسر بمعنيين . فإما أن يفسر بمعنى أن هناك شيئاً سابقاً وانتزع منه شيء ؛ وإما بمعنى أن هذا نقطة بدء مطلقة . فيلاحظ أنه من ناحية المعنى الأول نجد أننا إذا فسّرنا حرف الجر ex بمعنى أن ثمة شيئاً سابقاً انتزع من الوجود ، فإننا نجد حينئذ أن هذا الذى انتزع منه الوجود هو العدم . وإذا كان هو العدم ، فلا يمكن أن يكون شيئاً موجوداً ؛ وبالتالى لا يمكن أن يفهم على النحو الثانى بمعنى أن هنا نقطة بدء مطلق للوجود ؛ ونقطة البدء المطلق للوجود فى هذه الحالة هى النقطة الزمانية للخلق . إلا أن بونافنتورا لا يستمر طويلا إيضاح هذه المسألة ، ولكننا نجد إلى جانب ذلك براهين يسوقها للدلالة على أن القول بأن قدم الزمان أو الخلق أو العالم ليس صحيحاً . وهذه البراهين تدل على أن بونافنتورا كان يعلم فكر أرسطو تمام العلم . وليس بصحيح إذن ما يقوله بعض المؤرخين من أنه لم يكن على علم دقيق بمذهب أرسطو فلم يفعل ما فعله توما تبعاً لهذا .

وهذه البراهين خمسة رئيسة :

(١) أولا : يقول بونافنتورا إن فكرة أزلية العالم تتنافى مع المبدأ المعروف القائل بأن اللامتناهى لا يمكن أن يضاف إليه شيء . ونحن نجد أنه إذا كان العالم قد خلق منذ الأزل فمعنى هذا أنه قد مرت سنوات وأيام لامتناهية قبل هذا اليوم الذى نحن فيه . ونحن نعلم أنه سيأتى غداً وبعد غد . فمعنى هذا أنه ستضاف أشياء جديدة إلى اللامتناهى . وهذا يتنافى مع المبدأ الأصلى الذى قلنا به . فمن هذه الناحية نجد أن فكرة اللامتناهى خطأ . وقد يعترض على هذه الحجة فيقال : إننا لا يحق لنا أن نتحدث عن اللامتناهى هنا ما دمنا لم نأخذ نقطة

البدء فى الماضى . وحينئذ يقال إنه مما لاشك فيه أنه مادام العالم أزلياً فلا بد من القول بأنه كانت هناك دورات لانهائية للشمس ، وأن هناك من ناحية أخرى أكبر من هذا العدد باثنتى عشرة مرة دورات قمرية . فكيف يكون من الممكن القول بأن هناك لامتناهياً أكبر من لامتناه آخر بمقدار اثنتى عشرة مرة ؟ !

(٢) والبرهان الثانى هو أن فكرة اللامتناهى تتنافى مع فكرة النظام . وأرسطو يعترف بأن فى العالم نظاماً . فكيف يقول بأن فى العالم نظاماً ، ويقول فى الآن نفسه إن العالم أزلى ؟ ذلك لأنه لكى يوجد نظام فلابد – بحسب قول أرسطو نفسه – من حد أعلى وحد أوسط وحد نهائى ، من تأثير من جانب الأعلى فى النهائى ، فكيف يتفق القول بهذا مع القول بأن العالم لامتناه ؟ لقد مرت دورات لانهائية للشمس وللفلك ، فكيف يكون فى العالم نظام وهذه الدورات لامتناهية – ومعنى أنها لامتناهية أنها ليس لها بدء ولا نهاية ؟ ونحن نجد أنه مادامت قد فقدت نقطة البدء ونقطة النهاية فقد التتالى والنظام للدورات ، وهذا يتنافى تمام التنافى مع ما نراه فى واقع الوجود من تتابع ونظام فى دورات الفلك . فإن الأصل الذى أقمنا عليه هذا القول – خطأ ، أى أن القول بأن العالم أزلى أو لامتناه خطأ . وقد يعترض على هذا البرهان كما فعل توما فى رده على هذا البرهان ، بأن يقال إننا حينما نقول بوجوب تناهى ما فيه نظام ، كما يحدث بالنسبة للمحركات وتناهيها إلى محرك أول ثابت ، فإننا نفعل هذا حينما تكون سلسلة العلل فى وضع عمودى ، ولا يدل هذا على أن هناك عللا عرضية فى وضع أفقى لامتناهية ، أعنى أنه إذا كان من الضرورى القول بأن العلل باعتبار أنها مرتبة فيما بينها وبين بعض بحسب الأعلى والأدنى لابد أن تكون متناهية ، فإن العلل التى فى مرتبة واحدة يمكن أن تكون لامتناهية . ولكن بونافنتورا يرد على هذا القول بأن يقول إن العلل لا يمكن أن تفهم مطلقاً بهذا المعنى ، أى باعتبار أن هناك عللا عرضية . بل كل شىء فى الوجود مرتب فيما بينه وبين بعض

ترتيباً تصاعدياً بكل دقة ونظام مما يؤذن بأن هذا القول هو الآخر لا يصح ، فالاعتراض ساقط . وإنما العالم فى نظر بونافنتورا عالم منظم كل النظام ، بين أجزائه بعضها وبعض روابط علية دقيقة على أساسها تتفاضل الأشياء فيما بينها وبين بعض وتنتظم .

(٣) وبرهان ثالث ، يقوم على أساس أن اللامتناهى لا يمكن عبوره ، وذلك أننا إذا قلنا بأن العالم أزلى — أعنى أنه قد مرت أيام لامتناهية منذ الأزل — فإننا فى الواقع لا يمكن أن نصل إلى اليوم الحاضر . وذلك لأننا إذا نظرنا فى اللامتناهى ، وجدنا أننا لكى نصل إلى اليوم الحاضر الذى نحن فيه لابد أن تكون هناك سلسلة نهائية حتى نصل إلى هذا اليوم الحاضر : بأن ننظر فى اليوم السابق على اليوم الحاضر وفى الأسبق منه ، وهكذا باستمرار ، ، فسنجد حينئذ مادمنا نقول بلا تناه ، أنه لا يمكن أن نصل إلى يوم كان فى الماضى .أو بعبارة أوضح إذا حددنا يوما لهذا الماضى فإما أن يكون فى وسعنا أن نقول إن هذا اليوم الذى فى الماضى يمكن تحديده ، وإما أن لا يكون من الممكن تحديده . فإذا كان من الممكن تحديده فقد انتهينا إلى عدد متناه وبالتالى إلى أيام متناهية أى إلى عالم ليس بأزلى . وإما أن لا يكون من الممكن ذلك فننظر حينئذ فى اليوم التالى لذلك اليوم الذى فى الماضى ، وننظر هل من الممكن تحديده ، وهكذا باستمرار . وسنضطر حينئذ إلى الاعتراف بأننا لا نستطيع الوصول إلى اليوم الذى نحن فيه ، لأننا لن نستطيع أن نصل فى الواقع إلى القول بما لا نهاية له من الأيام كى نصل إلى اليوم الذى نحن فيه . ومن هنا يتبين أننا لا نستطيع أن نقول بأزلية العالم .

(٤) وبرهان رابع ، يقوم على أساس أن المتناهى لا يمكن أن يشمل اللامتناهى ، ونحن نقول إن الله هو اللامتناهى فما عداه إذن متناه . وكل حركة من حركات الأفلاك إنما يحدثها عقل ، فهذا العقل متناه . وهذا العقل المتناهى ،

المتصوَّر أنه لما كان عقلاً كاملا فلابد من القول بأنه يتذكر كل مايمر عليه من الدَّوْرات . فإذا كان أزلياً فسيمر إذن مالا نهاية له من الدورات يحدثها العقل بالنسبة إلى الفلك المتصل به . وهو بهذا سيشمل مالا نهاية له من ذكريات لحركات الفلك المتصل به ، وبالتالى سيشمل العقل ـ وهو متناه ـ اللامتناهى . وهذا مستحيل .

(٥) تأتى بعد ذلك حجة خامسة وأخيرة ، وهى تقوم على أساس أنه لايمكن تصور لامتناهٍ بالفعل . فقد أثبتنا من قبـــل أن اللامتناهى بالفعل لايوجد . ويرى بونافنتورا أن القول بأزلية العالم نقيض القول باللامتناهى بالفعل ، وذلك لأننا نجد أن الخلق موجه بطبيعته نحو الإنسان ، فكل موجود مُرَتب بالنسبة للإنسان . وإذا كانت الحال كذلك ، فلا بُدَّ من القول إذن بأن الإنسان قد وجد منذ كان هناك خلق . وكل إنسان له نَفْسٌ ناطقة ، وهذه النفس الناطقة باعتراف أرسطو ـ خالدة . فادام العالم أزلياً فلابد أن يكون إذن قد مرّ مالانهاية له من أنواع بنى الإنسان وبالتالى سيكون ثمة مالانهاية له من النفوس الخالدة . ولما كانت هذه النفوس خالدة ، فكأنها موجودة بالفعل . ولما كانت لامتناهية ، فمعنى هذا أنه يوجد عددٌ لامتناه من النفوس الخالدة بالفعل . وهذا يتنافى مع المبدأ الأصلى ، فالمقدمة الأصلية باطلة بالتالى .

ولا يمكن أن يرد على هذا بأن يقال بواحدٍ من أمرين : التناسخ ، أو وحدة العقل الفعال . ففكرة التناسخ فكرة باطلة ، وذلك لأنها تتعارض مع المبدأ القائل بأن لكل شىء صورته الخاصة به . وثانياً : القول بوحدة العقل الفعال قول خاطىء لأنه يتنافى مع فكرة العذاب والعقاب فى الآخرة ، وكل مايتصل بأحوال الآخرة .

وهكذا نجد عن طريق هذه الحجج أن بونافنتورا قد أثبت أن العـــالم

لايمكن منطقياً أن يتصور قديماً ، هذا إلى جانب ماقاله من قبل من أنه مادمنا نقول بالخلق من العدم ، فلابد أن نقول بالخلق فى الزمان . وبهذا أثبت أن الخلق هو أولا من العدم ، وثانياً فى الزمان .

وبعد هذا سنجد أن مذهب بونافنتورا ، فيما يتصل بأنواع الخلق ، قد اتضح كل الوضوح ، بعد وضع هذه المقدمات الأصيلة . فلاداعى إذن لعرض مذهبه بعد ذلك .

التيار الارسططالى

قد وجدنا فى عرضنا لفلسفة بونافنتورا أن أرسطو لم يشغل غير حيز ثانوى ضئيل فى داخل فلسفة بونافنتورا ، ولاقى الكثير من النقد من جانبه . ولكنه مع ذلك استطاع أن يؤثر فى بعض المسائل الرئيسية خصوصاً فيما يتصل بفكرة الهيولى والصورة من حيث إن الاثنين مرتبطتان معاً ، وفى بعض المسائل الفرعية الأخرى . ولكن الأثر الحقيقى للفلسفة الأرسططالية إنما جاء على يد المدرسة الدومينيكانية ، وعلى رأسها البير الكبير وتوما الاكوينى . هنا نجد الفلسفة الأرسططالية كادت أن تؤخذ بكل مافيها ، إذ حاول أصحاب هذا التيار أن يُخضعوا الفكر المسيحى والمعتقد الدينى بأكمله للفلسفة الارسططالية من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى أن يفسروا الفلسفة الارسططالية تفسيراً يتلاءم ومايقتضيه الإيمان . وسنجد منذ ذلك التاريخ ، أى منذ القرن الثالث عشر ، أن الارسططالية والمسيحية ستمشيان جنباً إلى جنب . وبفضل ماللعقيدة المسيحية من ثبات وتصلب فى صيغ ثابتة ، ستحظى الارسططالية بمثل هذا التصلب ، حتى تصبح خصوصاً فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر عقيدة لاتكاد تنفصل فى شىء عن العقيدة المسيحية . والواقع أن أعلى درجة بلغتها الفلسفة المشائية فى تأثيرها

وفرضها لنفسها على الناس إنما كان فى القرون الثلاثة التى مرت من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر . وأهم شخصيتين ظهرتا فى هذا التيار هما شخصية ألبير الكبير Albert le grand وتوما . وقد كان على هذا التيار ، من أجل أن يبدأ هذا البناء المذهبي الجديد ، أن يبدأ بعرض فلسفة أرسطو للاتينيين وشرح هذه الفلسفة فى كل أجزائها حتى تنفذ أولاً فى جميع الناس ، ومن بعد ذلك تمزج بالعقيدة الدينية حتى يتكون عن هذا المزيج بناء لاهوتى فلسفى محكم الأجزاء . فقام بالعمل الأول – أعنى بعث الفلسفة الارسططالية بعرضها عرضاً واضحاً فى جميع أجزائها – ألبير الكبير المسمى أيضاً باسم ألبير الكولونى Albert de Cologne نسبة إلى مدينة كولونيا . وقد ولد سنة ١٢٠٦ – سنة ١٢٠٧ وتوفى سنة ١٢٨٠ ودرس بجامعة باريس وعلى يديه تخرج توما .

وقد كان رجال العصور الوسطى يفرقون بين أنواع من المهن المختلفة الفكرية ، فيفرقون بين الناسخ الذى لا يفعل أكثر من أن ينسخ نصاً أمامه ، وبين الجامع compilator الذى لا يضيف شيئاً من عنده بل يضم الأقوال المتآلفة بعضها مع بعض وبين الشارح comnéntator الذى يفسر النص الذى أمامه دون أن يخرج على مضمونه ودون أن يضيف إليه جديداً ، وبين المؤلف autor الذى يأتى بأشياء جديدة أكثر مما يأتى به النص أو الشرح . وكان ألبير الكبير معتبراً من هذا النوع الأخير فى العصور الوسطى ، بل إن روجر بيكون قد تحدث عنه بهذا المعنى كذلك ، ذلك أن ألبير الكبير كان عمله الرئيسى شرح وعرض الفلسفة الارسططالية . ولم يشرحها على طريقة دراسة النص والشرح عليه ، وإنما على طريقة العرض العام للفلسفة المشائية ، دون التقيد بحرفية النص ودون سيره على الترتيب الذى توخاه أرسطو فى النص الأصلى . فلئن كان المذهب الموجود بالنص أرسططالياً فإنه يلاحظ أن طريقة العرض طريقة

جديدة لا تقيُّد فيها بالمؤلَّف الأصلى . فطريقة ألبير الكبير هى بعينها طريقة ابن سينا فى عرضه للفلسفة المشائية ، فإن كتب ابن سينا ورسائله هى فى الواقع عرضٌ للمشائية ، دون تقيد بنص معلوم يتابعه المفسِّرُ عبارةً عبارة .

إلا أن ألبير الكبير لم يقم ببناء فلسفيا واضحاً ، بل ذهبت آراؤه الجديدة فى ثنايا شروحه وعروضه ، أعنى أن آراءه قد اختلطت بالأصل ولم تحدد تحديداً واضحاً ، ولم يكن ألبير الكبير شاعراً بأنه يقيم مذهباً خاصاً ولحسابه الخاص . ولهذا كان تأثيره تأثير عارض ومفسِّر أكثر منه تأثير مؤلِّف بالمعنى الحقيقى . وإذا قورن بتلميذه توما وجدنا أنه أحياناً يتفوق عليه ، ولكن بوجه عام نجد أن توما ــ نظراً إلى أنه استطاع أن يرتب الأفكار الأرسطالية ترتيباً واضحاً وأن يقيم شبه بناء فلسفى واضح ــ استطاع أن يستأثر بكل فضل فى إقامة هذا التيار الأرسططالى المسيحى .

ومن هنا كانت العناية بفكر ألبير الكبير عناية محصورة ، مع أن تفكير ألبير الكبير فى نواحٍ عدة كان أهم بكثير وأقرب إلى العصر الحديث ، من فكر توما فإن فى توما نزعة جدلية توكيدية جعلت منه المثل الأعلى لهذه النزعة المدرسية التى أثارت الاشمئزاز فى نفوس الفلاسفة المحدثين . على أن هذا المذهب التوماوى قد بدا كأنه بناء مذهبى كامل ، لا يحتاج بعد ذلك إلى شىء لا فى التفسير ولا فى الزيادة ، وعلى العكس من ذلك نجد أن ألبير الكبير كانت فى فكره حريةٌ أعظم مما كان عند توما ، وإن فى فكره خصبا خصوصاً من ناحية الاتجاه العلمى ؛ فقد عنى ألبير الكبير عناية خاصة بالناحية العلمية فى المذهب الارسططالى ، وإن كان قد شرح المذهب بأكمله . وهذه العناية بالناحية العلمية وإن كانت قد طغت عليها فى الواقع النزعة التوكيدية اللاهوتية التوماوية ، هى التى ستصبح لها

السيادة حتى القرن التالى من الناحية الفلسفية العامة ؛ وستصبح هذه النزعة أيضا هى الأساس لنهضة الفكر الأوربى فى العصر الحديث .

ووعند هذا فلنقف فيما يتعلق بألبير الكبير ولننتقل إلى

توما الاكوينى

ولد توما الاكوينى فى أواخر سنة ١٢٢٤ أو أوائل سنة ١٢٢٥ فى مدينة Roccasecca بالقرب من مدينة نابولى، والتحق بالخدمة بالدينية فى سنة ١٢٣٠ ثم درس فى الجامعة فى سنة ١٢٣٩ فى إيطاليا . والتحق بطريقة الدومينيكان سنة ١٢٤٤ . وفى سنة ١٢٤٨ التحق بجامعة باريس — حيث تلقى دروسه على يد ألبير الكبير ، ثم حصل على إجازة اللاهوت سنة ١٢٥٦ . وبعد الخصومة التى أثيرت حول السماح للرهبان بالتدريس فى جامعة باريس – وهى الخصومة التى أشرنا إليها عند كلامنا عن بونافنتورا – نقول إنه بعد هذه الخصومة سمح لتوما بحمل إجازة التدريس : ولكنه عاد بعد ذلك إلى إيطاليا سنة ١٢٥٩ واستمر يدرس فى جامعاتها : فى روما ، وفتربو، وأرفيتو حتى توفى سنة ١٢٧٦.

وأهم مؤلفات توما فى عهد الشباب وأشهرها الشرح على كتاب «الأقوال»، ثم كتاب « الوجود والماهية » De Ente et Essentia . ولكن مؤلفاته الرئيسية تنقسم إلى ثلاثة أنواع : الشروح ، والخلاصات ، والمسائل . أما « الشروح » فأشهرها الشروح على مؤلفات أرسطو بأكلها ، وفيها نجد توما شاعراً بطريقه ، يعرف إلى أين يذهب ، وما الغرض من تفسيره . وهنا يلاحظ – أو هذا ما يقوله جلسون – أن من الواجب أن نحتاط ونحن نقدر هذه التفاسير ، ذلك أنه يجب أن لا نظن أن توما فى تفسيره للنص بحسب هواه ، لم يكن شاعراً بأنه يفعل ذلك قصداً ، وإنما الواقع أنه فعل ذلك عن عمد ،

ومن أجل تحقيق غرض رئيسى وهو تكييف فلسفة أرسطو لكى تتفق والعقيدة المسيحية . كما يجب أن يلاحظ أيضاً أننا إذا رأيناه يفسر أرسطو تفسيراً مخالفاً لحقيقة النص ، فليس معنى ذلك أنه قد أخطأ فهم نص أرسطو ، وإنما الواقع أنه قد فعل ذلك متعمداً وتحقيقاً لغرضٍ فى نفسه . وهذه الشروح تكاد أن تعبر عن المذهب التوماوى الفلسفى الصرف ، حتى إن بعضاً من الكتاب الذين دعوا إلى إقامة الفلسفة المدرسة الجديدة ، قالوا إن الواجب أن يُبحث عن هذه الفلسفة لا فى الخلاصات اللاهوتية التى كتبها توما ، بل فى شروحه على كتب أرسطو .

وأما شروحه على كتاب «الأقوال» فهى شروح قد كتبها فى دور متقدم ، مما يدل على أنه لم يكن بعدُ قد عرف مذهبه الحقيقى ؛ ولكنها شروح تبين لنا كيفية تكوين فكر توما ، وفيها نرى أنه لا يزال متأثراً بالتقاليد الأغسطينية . إذ لم يكن توما أرسططاليا صرفاً فى كل شىء ، بل فيما يتصل بصلة الله بالكون وبالغاية النهائية لكل الأشياء تدخل العنصر الأغسطينى الأفلاطونى ، فأثر فيه إلى حد كبير .

والقسم الثانى من مؤلفات توما هو أهم الأقسام ، ونعنى به «الخلاصات» Sommes . وله خلاصتان رئيسيتان : الخلاصة اللاهوتية Summa theologiae وفيها يعرض بكل وضوح العقيدة الدينية مؤيدة بالبراهين العقلية . إلا أنه فى هذه «الخلاصة اللاهوتية» لم يعرض للفلسفة الصرفة إلا باعتبارها ملحقة بالعقيدة الدينية . وأهم ما فى هذه الخلاصة الكتابان الأول والثانى المتعلقان بالله والإنسان . ولكن هذه «الخلاصة اللاهوتية» هى على كل حال أحسن مقدّمة يستطيع الإنسان أن يبدأ منها الدخول فى فلسفة توما . والخلاصة الأخرى هى : « ضد الكفار »

أو الوثنيين Summa contra gentiles وفى هذه الخلاصة كان توما أقرب إلى الناحية الفلسفية لأنه عنى بعرض المذاهب الفلسفية والمبادىء الأساسية فى الفلسفة بكل فروعها عرضاً منطقياً عقلياً صرفاً ، ومن هنا عنى عناية كبيرة بحشد البراهين المنطقية ، وسردها بطريقة مفصلة ودعمها بكل الأسس العقلية التى تخضع لها . ومع ذلك لا نستطيع أن نجد فى هذه الخلاصة نفسها ما يمكن أن يسمّى عرضاً عاماً لمذهب فلسفى متصل الأجزاء .

والنوع الثالث من كتب توما أقل أهمية من النوعين السابقين ، وهو « المسائل » Quaestiones وفيها يعرض لمسائل جزئية . ويدخل فى هذا الباب أيضاً ما يسمونه فى العصور الوسطى باسم Quodlibeta وهذا نوع من العرض للمسائل بطريقة عامة .

١ — العقل والنقل :

يبدأ توما بحثه الفلسفى ببيان الصلة بين العقل وبين النقل فيبدأ أولا بتحديد موضوع الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا ، أى الحكمة — وكله بمعنى واحد — ، فلنطلق عليها اسم الحكمة ولنبحث فى موضوعها والغاية منها . أما موضوع الحكمة فهو ترتيب الأشياء من أجل سياستها سياسة صالحة ؛ فيجب أولا أن يرتب الإنسان الأشياء بعضها بالنسبة لبعض حتى تبدو المبادىء أولا وبجلاء ويليها فى المرتبة ما هو تابع لها . وهذا يهيىء للإنسان القدرة على الهيمنة هيمنة صالحة على الأشياء . فمثلا علم الطب فى صلته بعلم « الأقرباذين » Pharmacopia نجد أن علم الأقرباذين هو وسيلة يحقق بها علم الطب مقصوده ، وبالتالى فإن علم الطب هو الذى يحكم على الأقرباذين . فمن هنا يتبيّن أن العلوم تترتب فيما بينها وبين

بعض حَسَبَ الأهم ، حتى نصل إلى أعلى درجة . ولكن كل حكمة فى كل باب من العلم هى حكمة جزئية لأنها تعنى بناحية خاصة من نواحى الكون . فلنبحث عن حكمة أخرى تشمل الكون كله ، ويكون موضوعها هذا الوجود كله . فنجد أن هذه الحكمة العامة هى التى تبحث فى الله من حيث تترتب الأشياء بالنسبة إليه ، ومن حيث كونه خالقاً لها . ولما كان الله هو العلة الأولى وعلة العلل ، فيمكن أن يكون تعريف الحكمة هو تعريف أرسطو لما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقى أى الفلسفة الأولى وهو أنها عِلْمُ العلل الأولى أو المبادىء الأولى ، وهى كلها ترجع إلى علة واحدة هى الله . ثم إذا نظرنا بعد ذلك فى ماهية هذه العلة الأولى وجدنا أننا سننتهى إلى القول بأن الله عقل ، وموضوع العقل ما هو معقول ، وما هو معقول هو الحكمة . فكأنه إذا كان موضوع الحكمة هو الله ، فموضوعها فى الواقع هو الحقيقة . إلا أن الحقيقة يمكن أن ينظر إليها بوصفها الغاية . فمن هنا نجد أن الحقيقة ، باعتبارها هى الغاية من الكون ، هى أيضاً موضوع الحكمة .

فلننظر بعد هذا فى الطرق المؤدية إلى تحصيل هذه الحكمة . فنجد أولا أن لدينا العقل ، فالعقل يبدو أولاً وقبل كل شىء أنه المؤدى إلى تحقيق هذه الغاية ، أعنى موضوع الحكمة . والعقل نظريا هو كذلك . ولكن إذا نظرنا فى الواقع إلى ما فعله العقل وحده ، وجدنا فى الحال أن العقل بمفرده لا يستطيع أن يبلغ كل الحقائق الدينية ، وإنما يجب أن يأتى بعد ذلك الوحى أو النقل ، فيضاف إلى العقل ، من أجل الحقائق الأخرى التى هى خارجة عن نطاق العقل . وللبرهنة على هذا من الناحية الفلسفية يجب أن نلجأ إلى نظرية المعرفة عند أرسطو . فأرسطو يقول إن تحديد صفات الشىء وكل ما يلزم عنه إنما يأتى تبعاً لتحديدنا لماهيته : فبالقدر الذى نعرف به ماهية الشىء ، بهذا القدر تكون معرفتنا لخواص هذا الشىء وصفته التى تلزم عنه . وموضوع الحكمة كما رأينا

هو الله ، والله روح صرف ، بينما العقل الإنسانى مركب من هيولى ومن صورة ، وهو بالتالى لايستطيع أن يدرك الأشياء إلا ابتداء من المحسوس . وكل معرفة كما هو واضح فى مذهب أرسطو الحقيقى لابد أن يكون مصدرها الحس . لكن يلاحظ أن الحسّ لايستطيع أن يدرك ماهية المعقول الصرف ، إنما هو فقط يستطيع أن يقول بوجوده ، فيرتفع الإنسان بواسطة الحس من أثر المعقول إلى إثبات وجود هذا المعقول . ولكنه لايستطيع عن طريق الحسّ بمفرده أن يصل إلى ماهية المعقول ، وتبعاً لهذا يجب علينا أن نجعل للعقل ميداناً خاصاً محدّداً لايستطيع أن يعلو عليه ، لأن طبيعته ، الخاصة وهى أنه ركب من هيولى وصورة تحول دون أن يبلغ هذه المرتبة ، ويجب علينا بعد ذلك أن نهيب بالوحى أو النقل من أجل أن يكمل هذا النقص ويتم مابدأه العقل ، علينا إذن أن نحدد الميدان الحقيقى للعقل ، والميدان الحقيقى للنقل . فيلاحظ :

أولا : أنه . نظرياً en droit ، العقل لايختلط موضوعه بموضوع النقل ، وعلى حد تعبير توما ، الحقيقة الواحدة لاتقبل مصدرين للمعرفة : العقل والنقل . وسننتهى تبعاً لهذا القول النظرى إلى القول بأن العقل قادر على إدراك كل شيء ، ولكن فى الواقع وعملياً سنجد العكس منذ ذلك . ونظراً لما نراه من أن العقل وحده لايستطيع أن يستقل بموضوعه ، فإنه لابد أن يأتى النقل . ولا ضير على العقل من هذا . لاضير على العقل أولا لأنه يلاحظ من اختلاف المذاهب أن العقل وحده لايكفى لبلوغ الحقيقة الصرفة . كما يلاحظ أن حقيقة البراهين ومبناها المنطقى لايدركه كل الناس ، بل يحتاج ذلك إلى استعداد خاص ومران معين يهيأ له المرء من أجل إدراك الحقيقة المنطقية فى البراهين . ولهذا كان لابد أن يضاف إلى العقل النقلُ من أجل هذا التحقيق لكل مضمون الحقائق الخاصة بالإنسان .

ومن ناحية أخرى نرى أن النقل قد اختص لنفسه أشياء معينة ، فى

داخلها وحدها يجب أن يجول . ولاضير عليه بعد ذلك أن يأتي العقل فيحدد مضمونه بوضوح ، لأن الإيمان أقل أنواع المعرفة درجةً في الوضوح ، وذلك لأنه في حالة المعرفة الإيمانية لايدرك الإنسان بوضوح : المبنى العقلي للحقيقة الإيمانية . وعلى العكس من ذلك في حالة اليقين العقلي نجـد التفكير واضحاً يقينياً ومشعوراً به .

وعن هذا الطريق حاول توما أن يوفق بين العقل والنقل . فإذا تعمقنا المسألة بطريقة أفضل قلنا إنه من الناحية الإيمانية يلاحظ أنه إذا كانت المعجزات والنبوات تؤدى إلى الحقيقة ، والحقيقة واحدة ، فبالتالى لا يمكن العقل أن يتعارض مع النقل . ومن ناحية أخرى يلاحظ أن المعرفة الفلسفية هى التى تقوم على المبادىء العقلية ، وهذه المبادىء العقلية توضع في العقل الإنسانى عن طريق الله . ذلك لأن كل من يعلّم لابد أن يكون حاصلا على العلم الذى يلقنه لتلميذه ، فإذا كان الله هو الذى يعلم الإنسان ، من حيث أن هذه المبادىء فطرية فيه ، فلابد أن يكون الله حاصلا على هذه المبادىء ، وإذا كان الله حاصلاً عليها فهو إذن المصدر سواء بالنسبة إلى العقل وبالنسبة إلى النقل . والعقل والنّقل يتحدان معاً في الحـكمة الإلهية .

وبعد هذا التوفيق بين العقل والنقل يبدأ توما بالفصل بين الاثنين فيقول إن للعقل ميداناً ، وللنقل ميداناً آخر ، وهما مختلفان سواء من ناحية المنهج ومن ناحية الترتيب . فمن ناحية المنهج يشتق العقل مبادئه مما غرس فيه من مبادىء عقلية ولا يهيب إلا بسلطان العقل . وعلى العكس من نجد النقل يلجأ إلى طرق ثلاثة : أولا ما أتى به الوحى مسجّلاً في الـكتب المقدسة ؛ وثانياً إلى كل مايتفق وكمال الله ؛ وثالثاً إلى كل مايتفق مع قدرة الله المطلقة . كذلك يختلف العقل عن النقل من حيث الترتيب : فالعقل يبدأ دائماً من المحسوس لـكى يرتفع منه

إلى المعقول ، وبالعكس يبدأ النقل من الله كى يصل إلى المحسوس ، وطريقه هو الطريق الأوفق لأن الله يدرك الأشياء بإدراكه لذاته .

وهكذا نستطيع أن نحدد موقف توما فيما يتصل بهذه المشكلة على هذا النحو بأن نقول إنه لا يخلط بين العقل والنقل ، ولا يميز بينهما ، ولا يفصل بينهما فصلا تاماً .

براهين وجود الله :

براهين وجود الله عند توما براهين ضرورية منطقية يجب أن يعنى الفيلسوف اللاهوتى بعرضها بالتفصيل ، لأن وجود الله ليس واضحاً بذاته . ولهذا يبدأ توما بأن ينقض أقوال أولئك الذين يزعمون أن وجود الله واضح بذاته — فيجد أولاً أن هناك طائفة ، على رأسها يوحنا الدمشقى تقول بأن وجود الله فطرى فى الإنسان . ولكن هذا القول باطل ، ذلك لأن من الناس من لا يقولون بوجود الله ، وثانياً لأن الموجود بالفطرة فى نفس الإنسان ليس وجود الله بل المبادىء التقليدية التى يستطيع أن ينتقل منها إلى إثبات وجود الله . فليس الوجود إذن هو الفطرى ، وإنما المبادىء العقلية التى يستدل بها على وجوده .

وثانياً : يوجد من يقولون بان وجود الله واضح بنفسه ، لأن كل إنسان منا يسعى نحو السعادة ، والله هو الغاية التى بها تتحقق السعادة ، فكل منا إذن يسعى نحو الله ويقول بوجوده ضرورةً .

ويرد توما على هذه الحجة كذلك بأن يقول : أجل إننا نسعى نحو الخير أو السعادة ، ولكن الناس مختلفون فى معرفة حقيقة هذه السعادة : فمنهم من يظنها الثروة ، ومنهم من يظنها اللذات ، ومنهم من يظنها الله . فليس بصحيح

إذن أن مجرد وجود الرغبة فى السعادة يؤذن بضرورة الإيمان بوجود الله .

ثالثاً : وهناك آخرون يثبتون وجود الله ، على أساس أنه من مجرد النظر فى فكرة الله لابد من القول بأن الوجود هو والماهية شيء واحد فيما يتصل بالله ، لأن الله هو الكائن الذى لايمكن أن يتصور أكمل منه ، والوجود فى الذهن والخارج معاً أكمل من الوجود فى الذهن فقط . فالكائن الذى لايمكن أن يتصور أكمل منه لابد أن يوجد فى الخارج والذهن معاً . فيرد توما على هذه الحجة بأن يقول بما قال به جونيلون من أنه ليس بصحيح أن مجرد الوجود فى الذهن معناه الوجود فى الخارج ، وإلا لاستطعنا باستمرار أن نتصور كائناً يعلو كلما وجدنا كمالا جديداً نستطيع أن نضيفه إليه . ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه ليس بصحيح كذلك أن كل إنسان فكرته عن الله هى أنه الكائن الذى لايمكن أن يتصور أكمل منه ، فإننا نجد من بين هؤلاء الذين يذكر لنا يوحنا الدمشقى آراءهم عن الله من يقولون إن الله هو العالم ، بل إننا لا نجد واحداً ذكر يوحنا الدمشقى تصوره لله — يعرف الله هذا التعريف الذى قال به القديس أنسلم والأوغسطينيون . فمن مجرد تصور الله لاينتج مباشرةً القول بأنه بالنسبة إلى الله الماهية والوجود شيء واحد .

ورابعاً : هناك فريق رابع يبرهن على أن وجود الله واضح بذاته عن طريق فكرة الحقيقة ، فيقولون إنه مهما قلنا من قول فإننا فى أى قول نقوله نقول بوجود الحقيقة . فإذا قلنا إن الحقيقة موجودة فمعنى هذا أننا نقول : «من الحق أن الحقيقة موجودة » . وإذا أنكرنا أيضاً وجود الحقيقة فإننا نقول : « من الحق أن الحقيقة ليست موجودة » وأيًا ما كان فإننا نقول دائما « من الحق » . ومجرد قولنا « من الحق » يدل على وجود الحقيقة . فالحقيقة إذن موجودة . والله هو

الحقيقة، إذن الله موجود ،وموجود وجوداً واضحاً بذاته لأن وجود الحقيقة واضح بذاته بالنسبة إلى الإنسان ، والله هو الحقيقة ، لأن الله يقول ـ كما ورد فى إنجيل يوحنا ـ : أنا الطريق والحقيقة والحياة ego sum via veritas et vita ولكن توما يرد على هذا القول بأنه إذا كان الأصل صحيحاً فليست المقدمة الصغرى صحيحة من الناحية العقلية . ذلك أن قولنا أن الله هو الحقيقة : هذا قول ليس مأخوذاً من العقل بل هو مأخوذ من الوحى ، فأوراق اعتماده مأخوذة من ميدان خارج نطاق المعقول ، وإذن فليس القول بوجود الله واضحاً بذاته عقليا إذن .

ومن هذا كله يستنتج توما أن القول بوجود الله ليس واضحا بذاته ، بل كما يذكر موسى بن ميمون : إن هناك من الأسباب ما يجعل هذا القول عسيراً فى النظر ، إذ يلاحظ أولا أن من الناس من لا يستطيعون بعقولهم أن يصلوا إلى إدراك الله ، وثانياً يلاحظ ـ وعلى أساس نظرية المعرفة عند أرسطو ـ أن كل معرفة تنشأ من الحس ، فلابد أن تكون نقطة الابتداء دائماً هى الحس ، والحس لا يستطيع أن يصل إلى إدراك المعقول إدراكا تاماً ، والله معقول صرف . وكل خاصية تضاف إلى شىء فيجب أن تكون تابعة فى درجة تحديدها لدرجة معرفتنا بالماهية ، وماهية الله فوق كل إدراك لأنها معقولة صرفة ، بينما إدراكنا مشارك للمحسوس والمعقول ، فلن نستطيع إذن أن ندرك ماهية الله الإدراك الكامل وبالتالى لا يستطيع الحس أن يصل إلى إدراك ماهية الله تماماً ، وإنما يجب علينا الارتفاع من المحسوس إلى المعقول من أجل بيان وجوده ، لا من أجل بيان ماهيته .

وهكذا نجد توما يقول من ناحية إن وجود الله ليس واضحاً بذاته ، ومن ناحية أخرى إننا يجب أن نبدأ من المحسوس ـ لأن كل معرفة تنشأ من المحسوس ،

كما يقول أرسطو — وهذه المعرفة البادئة من المحسوس لا يمكن أن تصل الى إدراك المعقول التام فى ماهيته ، وإنما كل ما تستطيع أن تصل اليه هو القول بوجود هذا المعقول . وسنجد أن هناك هوة لم يفطن لها توما أو لم يشأ أن يبين لنا أنه فطن لها لأسباب دينية وهى أنه إذا كان يقول إن المحسوس لا يمكن أن يرتفع الى المعقول ، أو إذا ارتفع إلى المعقول فكأنه يقول بوجوده ، فلا يمكن أن يتيقن بأن هذا المعقول هو هو الله ، فإنه لا يمكن البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية . ولكن توما لم يستبح لنفسه هذه النتيجة ، وإنما اقتصر فقط على القول بأن إثبات وجود الله ممكن بالطرق العقلية ابتداء من الوجود المحسوس — ولهذا كانت براهينه على وجود الله تبدأ من المحسوس لكى ترتفع إلى الله .

وهذه البراهين أوردها فى كلتا الخلاصتين . إلا أن عرضه لها فى « الخلاصة اللاهوتية » يختلف عن عرضه لها فى « الخلاصة ضد الكفار » ، ذلك لأن « الخلاصة اللاهوتية » تمتاز بأنها وضعت للمبتدئين . فالبراهين فيها كما — ذكرنا من قبل — لم توضع فى ترتيب منطقى محكم كل الإحكام بل عرضت بوضوح فحسب . وعلى العكس من ذلك نجد أنه فى « الخلاصة ضد الكفار » قد حاول أن يوضح بالتفصيل كل جزئيات البرهان . ومن أجل هذا فإن من الواجب علينا ونحن نعرض براهين وجود الله عند توما أن نعرض هذه البراهين تبعاً لعرض مزدوج : عرض مأخوذ من « الخلاصة اللاهوتية » وآخر مأخوذ من « الخلاصة ضد الكفار » .

وهذه البراهين الخمسة ليست فى مرتبة واحدة فى درجة اليقين فى نظره ، بل إن أهمها وأولاها وأحراها بالعناية لديه : البرهان الأول الذى يقوم على فكرة

الحركة والمحرك الأول . وتتلوه البراهين الأخرى واحداً واحداً . ولما كان الأول أهمها نراه يكرس له نصيباً كبيراً من التدقيق فى العرض : —

البرهان الأول :

يقوم هذا البرهان على فكرة الحركة وأن كل متحرك فلابد له من محرك ؛ ولكن التحريك لا يستمر إلى غير نهاية — ان صح هذا التعبير — إنما لابد أن نقف عند محرك لا يتحرك يكون هو المحرك الأول ويكون بالتالى هو الله . وهذا هو البرهان الارستطالى الصرف الذى عرضه أرسطو فى المقالة الثامنة من « السماع الطبيعى » .

أما البرهان كما عرض فى «الخلاصة اللاهوتية» فهو كما يلى : نحن نشاهدفى الكون حركة ، وكل حركة هى انتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل ، والشىء لا يكون من ناحية واحدة وفى زمان واحد ومكان واحد بالقوة وبالفعل معا ، بل لكى يحدث له تغير لابد من أن يأتى شىء آخر يكون حاصلا على الصورة ، فينقل هذا الشىء غير الحاصل بعد على الصورة إلى حالة حصول على الصورة ، أعنى لابد من وجود شىء بالفعل ينقل هذا الذى بالقوة إلى حالة الفعل . فكل متحرك إذن يقتضى وجود محرك له ، فمثلا النار التى تحرق الخشب حاصلة على صورة الإحراق ، فتطبع هذه الصورة فى الخشب الذى لم يكن مالكا لها من قبل. وهكذا نجد أن كل عملية تجرى فى الخشب أو كل عملية تغير تفترض وجود علة محركة هى الأصل فى هذا التغيير ولا يمكن أن تكون النار من جهة واحدة وفى زمانه واحد محركة ومتحركة معاً أعنى أن النار لا يمكن أن تكون بالفعل محرقة وبالفعل فى نفس الآن ومن جهة واحدة مبردة . ولكن من ناحية أخرى يلاحظ أنه إذا كان كل متحرك فلابد له من محرك ، فلا يمكن ن نقول إن

هذا يستمر إلى غير نهاية ، بل لا بدّ من الوقوف عند حدّ أعلى يكون بالفعل باستمرار ، فيطبع فعله فيما تحته ، ويستمر هذا الفعل حتى آخر الأشياء . ولا يمكن أن نرتفع إلى غير نهاية ، لأنه سيوجد شيء بالقوة باستمرار . وقد قلنا إنه لكي يحدث الفعل أو التغير لا بُدّ من وجود شيء بالفعل ، فإذا فُقد الشيء الذي بالفعل فُقد الباقي . فلا بد من القول — مادمنا نشاهد تغيراً — بمحرك أول يكون فعلا ويكون غير قابل لأن يتحرك ، وهذا المحرك الأول هو الله .

ولكن هذا العرض للبرهان ليس بدقيق ولا مفصل ، بل يفصله كل التفصيل في عرضه الثاني لهذا البرهان ، ونعني بذلك في « الخلاصة ضد الكفار » . فالبرهان كما رأينا يمكن تلخيصه في بضع عبارات وهي : إن كل متحرك لا بد له من محرِّك ، ولكن لا نستطيع أن نستمر في سلسلة المحركات إلى غير نهاية بل لا بد أن نقف فنقول حينئذ بمحرك أول غير متحرك . والنتيجة هنا كما نرى قائمة على قضيتين : القضية الأولى أن كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر أو يقتضي محركا . والقضية الثانية هي أنه لا يمكن الارتفاع إلى غير نهاية في سلسلة المحركات بل لا بد من الوقوف عند محرك أول لا يتحرك . فلكي يكون البرهان منطقياً يجب أن نثبت كلا من هاتين القضيتين على حدة . ولنبدأ بالقضية الأولى القائلة بأن كل متحرك لا بد له من محرِّك . وهذه القضية يبرهن عليها توما متبعاً في ذلك أرسطو حرفاً حرفا كما هي الحال في كل هذا البرهان تقريباً — يبرهن عليها بثلاث حجج :

الحجة الأولى : هذه الحجة تقتضي بدورها ثلاثة فروض . فهي تقتضي أولا أنه إذا لم يكن شيء متحركا بآخر ، فلا بد إذا كان متحركا بنفسه من أن يكون هو محرِّكا لنفسه ككل ، أي لا نقول بأن فيه جزءاً يحرك جزءاً آخر ، وإلا لقلنا بثنائية ، وقلنا حينئذ بجزء يحرك وآخر لا يتحرك . وثانياً يجب أن يكون

هذا المتحرك بذاته متحركا مباشرة ، بمعنى أنه إذا تحرك تحرك كله ، وإذا سكن سكن كله . وثالثاً يجب على كل متحرك بذاته أن يكون منقسما ، لأن كل متحرك يجب أن يكن منقسما كما يقول أرسطو ؛ وبالتالى يجب أن يكون جسما ، ولأنه جسم يجب أن يكون منقسما أو قابلا للقسمة . وبعد هذه الفروض الثلاثة نبحث فى هذه الحجة الأولى فنقول : إذا سكن جزء من هذا الجسم فلا بد أن يسكن الجسم كله ، ولا يمكن أن نقول إن جزءاً يسكن والآخر لا يسكن . وإلا فإننا إذا قلنا بهذا فإننا سنقول حينئذ بأن هناك شيئاً خارجياً هو الذى يحدث السكون ، ولن يكون الجسم إذن متحركا بذاته . فإذا سكن الجسم فيجب أن يسكن بذاته ، لأنه إذا كان متحركا بذاته — كما يقول الخصم — فيجب أيضاً أن يكون ساكناً بذاته . ولكن كيف يكون ساكنا بذاته ؟ ألا يجب حينئذ أن يكون هناك جزء يحدث السكون وآخر لا يحدثه ؟ أو إن لم نقل بهذا ، أليس من الضرورى أن نقول بأن هناك شيئا من الخارج هو الذى يحدث السكون ؟ وإذا قلنا بهذا القول فلابد من القول إنه إذا كان السكون بفعل خارجى فيجب أن تكون الحركة أيضاً بفعل خارجى ، أعنى أننا سنضطر فى النهاية إلى القول بأن هذا المتحرك يجب أن يكون متحركا بغيره .

والحجة الثانية : تقول بأن التحرك إما أن يكون بالعرض أو بالقَسْر أو بالطبيعة . فإذا كان بالعرض فلن يكون تحريكا بالذات بل بشىء خارج . وإذا كان بالقَسْر ، فواضح أن هناك محركا خارجيا هو الذى يحدث هذا القَسْر على الحركة . وإذا كان تحريكا بالذات فإما أن يكون بالطبيعة ، أو يكون بقوة طبيعية . فإذا كان بالطبيعة فإنما يكون ذلك عن طريق النفس . وهنا لا بد من القول بمحرِّك هو النفس لمتحرك هو الجسم . وإما أن يكون متحركا بقوة طبيعية كما يتحرك الخفيف إلى أعلى ، والثقيل إلى أسفل . وهنا لا بد من القول

بقوة خارجية غير الجسم هى التى تحدث تحركه إلى أعلى أو إلى أسفل .

والحجة الثالثة : تقول بأن الشيء لايمكن أن يكون من جهة واحدة وبطريقة واحدة وفى آن واحد ومكان واحد — بالفعل وبالقوة معاً .

وإذا كان الشيء غير متحرك بغيره فسيكون محرِّكا لنفسه أى سيكون بالقوة وبالفعل معاً فى آن واحد ومن جهة واحدة . ولما كان هذا مستحيلا فالقول الأصلى إذن مستحيل . إذن كل متحرك لابد أن يتحرك بغيره .

والقضية الثانية :

يبرهن عليها بثلاث حجج كذلك : الأولى : أنه إذا كان كل متحرك يحرِّك ويستمر ذلك إلى غير نهاية فإننا نجد أولا أن كل متحرك كما يقول أرسطو يجب أن يكون جسما ؛ فإذا كان هذا الجسم يتحرك ، فهو يحرِّك أيضاً مادمنا نقول بأن كل متحرك يحرِّك ، والجسم متناه ، فإذا حرك ، حرّك فى زمنٍ متناه . ولكن الزمان غير متناه . فإذا جمعنا كل الحركات التى تقوم بها الأجسام اللامتناهية وجدنا أنها تقوم بها فى أزمنة متناهية ، فكأن الأجسام اللامتناهية ذات الحركات اللامتناهية تحرّك فى زمن متناهٍ . وهذا مستحيلٌ لأن اللامتناهى لابد أن يحرك فى زمنٍ لامتناه . فيسقط الفرض الأول ، وهو أن الحركات تستمر إلى غير نهاية ، بل يجب الوقوف عند حدٍّ أول للحركة .

والحجة الثانية : تقوم على أساس أنه إذا تحرك شيء فإنما يتحرك بشيء آخر . ولابد من مبدأ أول تكون به الحركة مهما تعددت الوسائط بين المتحرك الأخير وبين المحرك المنتج لهذه الحركة الأخيرة . فى كلتا الحالتين : حالة وجود واسطة واحدة بين المحرِّك أو الواهب للحركة وبين المتحرك ، أو فى حالة وجود عدة متحركات ومحركات متوسطة بين الحركة الأخيرة التى نشاهدها وبين الحركة التى أنتجتها ، نقول إنه فى كلتا الحالتين لابُدّ من افتراض حركة أولى . وإلا فإنه

إذا سقطت الحركة الأولى سقطت بالتالي الحركة الأخيرة . فمهما ارتفعنا إذاً في عدد الحركات فما دمنا لا نصل إلى محرك أول فإننا سننتهي إلى القول بانتفاء الحركة ، لأن المبدأ هو أنه إذا سقطت الحركة الأولى سقطت الحركة الأخيرة . ونحن إذا لم ننته إلى الحركة الأخيرة قلنا بسقوط الحركة الأولى . ومعنى هذا أننا نقول بسقوط الحركة الأخيرة . ولكننا نجد في الواقع حركة أخيرة،لا تفسر إلا بوجود حركة أولى . فلا بد من الوقوف عند حد أول للحركة ، أعني أنه لا بد من القول بحركة أولى .

والحجة الثالثة : هي عين الحجة الثانية ، ولكن بطريقة معكوسة . فبدلاً من أن نبدأ من الحركة الأخيرة نبدأ من الحركة الأولى ، فنجد أن كل علة فاعلية آلية instrumentale تفترض وجود حركة أولى رئيسية أو علة رئيسية cause principale ، أعني أن كل علة آلية فاعلية أي متوسطة تفترض وجود علة فاعلية أصلية غير متوسطة فإذا قلنا باللاتناهي في عدد الحركات أعني في عدد العلل الفاعلية الآلية ، فإننا لن ننتهي حينئذ إلى علة فاعلية أصلية ، وإذا انتفت هذه انتفت العلل الفاعلية الآلية . فلا بد إذن من القول بعلة أصلية أعني علة أولى منها تبدأ الحركة وبالنسبة إليها تترتب العلل الفاعلية الآلية . فمن طريق هذه الحجج الثلاث إذن يثبت أرسطو — أو توما معبراً عن أرسطو — عدم إمكان الذهاب إلى غير نهاية في عدد الحركات ، وبهذا تثبت القضيتان اللتان قام عليهما هذا البرهان، ونعني بهما أن كل حركة تستلزم محركاً آخر ، وأن عدد الحركات لا يمضي إلى غير نهاية بل لابد من الوقوف عند حد أول .

وهذا هو البرهان المباشر الذي أتى به توما في « الخلاصة ضد الكفار » . وهناك برهان آخر غير مباشر يقول به توما ، ولكنه برهان معقد ، فنقتصر على البرهان المباشر .

وننتقل من هذا البرهان الأول إلى البرهان الثانى . ولكن قبل هذا ننظر نظرة عامة إلى هذا البرهان من حيث قيمته فنجد أنه فى نظر توما هو أهم البراهين من حيث أنه استطاع عن طريق هذا البرهان أن يستنتج أهم صفات الله : فالبساطة، والفعل المحض ، والثبات ـ كل هذه الصفات تستنتج مباشرة من كون الله محركا أول . فهو فعل محض لأنه محرك أول ، وبالتالى لا توجد فيه قوة ، وإلا لما وجد شيء أو لما كان شيء موجوداً ، وإذا كان فعلا محضاً فهو بسيط لأن مبدأ التركيب إنما يأتى عن وجود القوة أو الهيولى . وهو ثابت لأن التغير ينشأ عن وجود القوة ، فما هو عار عن القوة غير قابل للتغير . وبهذا كله تستنتج صفات الله الرئيسية من كونه محركا أول .

ومن هنا كانت الأهمية الكبرى التى جعلها توما لهذا البرهان . وهذا مابينه بوضوح فى رسالته : « موجز اللاهوت » [Compendiumtheologiae] .

البرهان الثانى أو البرهان بالعلية :

والبرهان الثانى الذى يقدمه توما هو البرهان على أساس العلية أعنى أن كل أثر يستلزم مؤثراً ، وهناك تأثير متبادل بين الأشياء بعضها وبعض من ناحية ، ومن ناحية أخرى على أساس امتناع التسلسل إلى غير نهاية ، بل لا بد من الوقوف عند علة أولى ، وهذه العلة هى الله . ولكن قبل البحث فى تفصيل هذا البرهان يجدر بنا أن نلقى نظرة عامة على تاريخه . فنجد أن هذا البرهان قد أشار إليه أرسطو إشارة عابرة من حيث أسسه لا من حيث نسجه فى المقالة الثانية من كتاب « ما بعد الطبيعة » . ثم فصله وأقامه برهاناً عقلياً محكم الأجزاء ابن سينا . وجاء بعد ابن سينا Alain de Lillè ثم ألبير الكبير فصاغا هذا البرهان على أساس ابن سينا والواقع أن التشابه بين هذا البرهان فى الصيغة التى نراها عند ابن سينا وفى

صيغته عند توما كبير جداً ، إلى درجة أن بعض المؤرخين يقول إن توما يأخذ البرهان بحروفه عن ابن سينا .

لكن يلاحظ أن هناك مع ذلك شيئاً من الاختلاف بين توما وبين ابن سينا في نظرته إلى العلية . أما العلية عند ابن سينا فهي علية عقلية فلسفية بمعنى أنها العلية الطبيعية أي ارتباط الأشياء بعضها ببعض ، ارتباط تأثير طبيعي .

أما عند القديس توما فهي علّية دينية بمعنى الخلق ، أعني أن العلة الأولى تخلق خلقاً من العدم ولا تخلق خلقاً طبيعياً . ومن هنا امتاز ابن سينا على توما في عرض كليهما لهذا البرهان .

أما البرهان فيقوم أيضاً على أساس المحسوس . فنجد في المشاهدة الحسيّة أن ثمة تأثيراً من جانب الأشياء بعضها في بعض ، وأن كل ظاهرة تحدث فلا بد من سبب لحدوثها وعلة لإيجادها وذلك لأنه لا يمكن الشيء أن يكون علة نفسه ، لأن العلة تسبق المعلول بالضرورة . فإذا كان الشيء علة لنفسه فكأن الشيء الواحد يسبق نفسه وهذا باطل . فلا بد من أن يكون للشيء علة غيره ؛ إلا أن ذلك لا يستمر إلى غير نهاية بل لا بد من الوقوف عند علة أولى تكون علة العلل ، ذلك لأن التأثير العلى لا بد أن يأتي من علة محددة معلومة ؛ ومهما توسطت التأثيرات والتأثرات فلا بد أن تكون هناك علة أولى هي التي تهب المعلولات ما فيها من آثار علية أعني أنه لا بد من الوقوف عند علة أولى ، وهذه العلة الأولى هي الله .

ويلاحظ على هذا البرهان أولا أنه يشابه تمام المشابهة برهان الحركة من حيث أن برهان الحركة يشاهد حركة فيبحث عن علتها .

والبرهان الثاني يشاهد وجود ، فيبحث عن علته . فطابع العلية موجود في كلا البرهانين : الأول برهان علية حركة ، والثاني برهان علية وجود . ويلاحظ

كذلك على هذا البرهان أنه يقوم على أساس تصور العلل مرتبة ترتيباً تصاعدياً بعضها بالنسبة إلى بعض ، أعنى أن العلل كما هى الحال فى المتحركات والمحركات تترتب فيما بينها وبين بعض ترتيباً عمودياً لا ترتيباً أفقياً ، فالعلل المرتبة ترتيباً أفقياً يمكن أن تستمر إلى غير نهاية بل الفلسفة تقول بذلك فى الواقع ، وكذلك الحال فى العلل المحركة المرتبة ترتيباً أفقياً . ومن هنا فإن هذا البرهان القائم على الحركة يصح أيضاً مع قولنا بأبدية الحركة وأزليتها وذلك لأن الأبدية والأزلية هنا أبدية وأزلية أفقيتان . ولكن من حيث التعامد والتصاعد لابد من الوقوف عند حد معين يكون حداً أول : ففى حالة الحركة إذا نظرنا إلى العالم نظرة عمودية — إن صح هذا التعبير — أعنى من حيث ترتب الحركات بعضها بالنسبة إلى بعض ترتباً تصاعدياً من حيث تحريك الواحد للآخر تحريكاً عمودياً ، فإننا نجد حينئذ أنه لابد من الوقوف عند حد أول يكون المحرك الأول . وكذلك فى حالة العلّية إذا نظرنا إلى السكون باعتباره مرتباً أعنى أن للوجود مراتب فالحجر فى مرتبة دنيا ، ويعلو عليه الإنسان ، ثم العقل الفعال ، ثم الملائكة ، وأخيراً وفوق القمة الله ، نجد هنا باستمرار تسلسلاً تصاعدياً لابد أن يقف عند حد أول . ولكن من الناحية الأفقية — بمعنى أنه فى مرتبة النوع الإنسانى مثلا يوجد ما لا نهاية له من أفراد الإنسان — فهذا ممكن بل وأيضاً معقول ، كما رأينا أيضاً فى الحركة أنها يصح أيضاً أن تكون أزلية أبدية بل والعقل يقضى بذلك ، إن لم يقل به النقل .

والخلاصة أن كل برهان من هذين البرهانين يقوم دائماً على فكرة أن كل مرتب ترتيباً جوهرياً لابد أن يكون مرتباً ترتيباً تصاعدياً .

البرهان الثالث أو برهان الممكن والواجب

خلاصة هذا البرهان أولا هى أن هناك أشياء ممكنة . وكل ما هو ممكن

يلاحظ أنه يمكن أن يكون ، ويمكن أن لايكون . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن ماهو ممكن لايستمد وجوده من ذاته بل من غيره . ولكن إذا أضفنا إلى هذين الشرطين مبدأ عدم إمكان التسلسل إلى غير نهاية ، وجب القول بوجود واجبٍ وجوده من ذاته . فلابد من الوقوف إذن عند واجب يكون واجباً بذاته ، وهذا هو الله .

فلننظر أولا نظرة تاريخية إلى هذا البرهان . فنجد أولاً أنه يقوم على أساس التفرقة بين الوجود والماهية ، والقول بأن عين الوجود ليس عين الماهية . وهذه التفرقة قد نجد لها أصولا عند أوغسطين وعند بوئيس Boéce . ثم نجد هذه التفرقة بوضوح فى الفكر الإسلامى عند الفارابى . ثم نجد البرهان واضحا كل الوضوح وقائماً على هذا الأساس عند ابن سينا . وعن ابن سينا أخذه موسى ابن ميمون ، وعن موسى بن ميمون أخذه القديس توما . ويكاد القديس توما أن ينقل كلام موسى بن ميمون بحروفه . يقول موسى بن ميمون إن الموجود (أو المعلوم كما يسميه الإسلاميون) إما أن يكون أولاً : كله يكون وكله يفسد ، أو ثانياً : لا يكون منه شيء ولا يفسد منه شيء ، وثالثاً : أن بعض الموجود يكون ويفسد والبعض الآخر لايكون ولا يفسد . والفرض الأول أن كل الموجود يكون وكله يفسد — باطل وواضح البطلان لأننا نجد أشياء موجودة . والفرض الثانى ليس أقل بطلاناً من الفرض الأول ، وهو أن لاشيء يفنى ولا شيء يكون ، لأننا نجد أمامنا موجودات تفنى وأخرى تكون . — ويحدد موسى ابن ميمون الفرض الأول بطريقة أدق فيقول إنه إذا كان كل شيء يفنى وكل شيء يكون ، أعنى أن من الممكن أن يفنى كل شيء ، فلابد أن يكون قد أتى أزمان فى الزمان اللامتناهى فسد فيه الموجود . ذلك لأنه يرى أن الممكن لابد أن يتحقق يوماً ما ، وإلاّ لأصبح معدوماً ، ولم يقبل أن يكون ممكناً ، فالممكن الذى

لايحدث يوماً ما ، ليس خليقاً باسم الممكن ، وإنما هو معدوم . وعلى ذلك فإذا قلنا بأن من الممكن أن كل شيء يمكن أن يفسد أو يفنى فلابد أن يأتي يوم في الزمان اللانهائي يحدث فيه فناء أو فساد للكل ، وإذا حدث فساد للكل فلابد أن يخرجه من حالة الفساد كائن آخر لم يطرأ عليه الفساد . فنحن نجد أمامنا موجوداً ، وهذا الموجود لا يمكن أن يكون قد نشأ عن هذا الفساد الذي حدث يوماً ما بالضرورة في الزمان اللامتناهي . هذا الموجود لابد أن يكون قد نشأ عن موجود لم يفسد حينما فسد الكل ، أي لابد من القول إذن بموجود لا يفسد ، وهكذا ننتهي إلى القول بصحة الفرض الثالث ورفض الفرضين الآخرين . فنقول حينئذ بالضرورة إن من الأشياء مايكون ويفسد ، ومن الأشياء مالا يكون ولايفسد ، أي من الأشياء ماهو ممكن ومن الأشياء ماهو واجب . والممكن وجوده من غيره مادام هو نفسه ممكناً ، إذ يستحيل على الشيء أن يكون هو نفسه ومن جهة واحدة وفي آن واحد ممكناً وواجباً معاً لأن الواجب يسبق عليه الممكن . فلا يمكن الشيء إذن أن يكون أسبق من نفسه ، فبالتالي لا يكون الشيء ممكنا وواجبا بذاته ؛ بل لابُدّ من واجب يستمد منه الممكن وجوده حينما يتحقق . وهذا الواجب واجبٌ بالضرورة ، أي وجوده من ذاته وهو الله .

ويتابع — كما قلنا — توما موسى بن ميمون في هذا البرهان خطوة خطوة ولا يضيف إليه شيئاً جديداً إلا في تفصيلات جزئية تافهة . والمهم في هذا البرهان هو أنه أيضا يفترض الزمان اللامتناهي ، لأن رفضنا للفرض الأول قام على أساس أنه لابد أن يتحقق الممكن — وهو هنا الفساد — يوما ما في الزمن اللامتناهي . ولكن ليس معنى هذا أن موسى بن ميمون أو توما يقول بالأزلية والأبدية للزمان بل إنهما يريدان أن يقدما حجة في الواقع تصلح لأي زمن ، وتكون حجة عقلية مقدمة لكل الإقناع .

البرهان الرابع أو برهان التدرج فى الكمال

والبرهان الرابع يقوم على أساس مشاهدتنا فى الوجود لمراتب فى الكمال .
ففى « الخلاصة ضد الكفار » يسوق توما هذا البرهان على النحو التالى :

نحن نقول عن قضية إنها صادقة ، وأخرى إنها كاذبة ، وثالثة إنها محتملة ،
فنقول إذن بدرجات للحقيقة أعنى أن هناك شيئا أحق من آخر . ولكن الأحق
والحقوق لايمكن أن يقالا إلا بالنسبة إلى حق مطلق يشاركتهما فيه تكون لهما
درجة الحق ، فإذا كنا نجد بالضرورة فى الوجود أحق ومحقوقا ، فلابد من القول
بوجود حق مطلق ، والحق المطلق — كما بين أرسطو ذلك فيما بعد الطبيعة —
يشمل الوجود المطلق ، فالحق المطلق يقتضى بالضرورة الوجود المطلق ، فهناك
إذن موجود مطلق ، هو الله .

وفى « الخلاصة اللاهوتية » يعرض توما نفس البرهان على أساس فكرة
الخير والنبل والحق . فنحن نجد أن هناك شيئا أنبل من شىء . ولكن النبل
النسبى لايوجد إلا بالمشاركة فى خير مطلق ونبل مطلق فلابد من القول إذن
بخير مطلق ونبل مطلق ، والخير المطلق والنبل المطلق هما الحق المطلق ، والحق
المطلق يقتضى الوجود المطلق ، والوجود المطلق هو الله .

وقد كان هذا البرهان مثاراً لكثير من النقد من جانب الخصوم والأنصار
على السواء : إذ وجد بعضهم أن فى هذا البرهان انتقالا من التصور أو من
الماهية إلى الوجود ، على نحو مافعل الأوغسطينيون فى الحجة الوجودية فى البرهنة
على وجود الله ، لأن توما ينتقل مما هو حق مطلق إلى ماهو موجود مطلق ومما
هو نُبل مطلق أو خير مطلق إلى ماهو موجود مطلق ، ولكن الحقّ تصور
ذهنى وليس وجوداً وكذلك الحال فى الخير المطلق ، والنبل المطلق . فكيف
يحق لتوما أن ينتقل من الماهية إلى الوجود ، مع أننا رأيناه قد نقد بعنف الحجة

الوجودية عند أنسلم وبونافنتورا ؟ ولهذا اختلف الشراح فى تفسيرهم لهذه الحجة وقيمتها من الناحية التومارية ، خصوصا وأن توما يقول إن من الواجب أن نبدأ دائما من المحسوس ، وإن الانتقال من الماهية إلى الوجود لايمكن أن يتم عن طريق المعرفة من المحسوس . وعلى كل حال فإننا نجد أن توما كان هنا واقعيا، وصاحب نزعة أوغسطينية واضحة . ومهما قيل فى تبرير عكس هذا ، فلا يمكن أن ينكر أننا فى هذه الحالة سننتقل من الماهية إلى الوجود ، من مجرد إدراكنا الماهية .

البرهان الخامس أو البرهان بوجود النظام

كل نظام يقتضى علة عاقلة منظمة ، لأن كل نظام يقتضى حكما ، والحكم إنما يصدر عن الحاكم . ونحن نجد أن الكون كله منظم لافى جزئياته ، بل وفيه كله ككل ، فكلٌ ميسَّرٌ لغاية . وكل الأشياء تتجه نحو تحقيق غاية واحدة ، ومن هذين الاتجاهين ينشأ النظام العام للوجود . ولكن كل نظام — كما قلنا — يقتضى منظما أحدثه ، إذ لايمكن أن يتصادف وتترتب الأشياء على هذا النحو المنظم الدقيق الذى نجده فى الكون ؛ فلابد إذن من علة منظمة . ومن ناحية أخرى يلاحظ أن كل علة منظمة تقتضى عقلا ، لأن كل نظام لابد أن يقوم على العقل . فكل علة منظمة لابد إذن أن تكون عاقلة . ففى النهاية لابد من القول بعلة عاقلة منظمة للكون ، وهى الأصل فى هذا النظام والضمان الثابت لاستمراره .

ويلاحظ أن هذا البرهان إذا نظرنا إليه من الناحية التاريخية وجدنا أنه برهان شائع عام يقول به الرجل الساذج كما يقول به الفيلسوف . ونحن نجده أولا فى الكتب المقدسة بكل تفصيل ، ويكاد يكون أهم برهان تلجأ إليه الكتب المقدسة . ومن ناحية أخرى نجد أرسطو قد قال به ، إذ يقول : إن كل شيء فى الطبيعة مرتب لغاية ، ويقول بوجود النظام فى الطبيعة ، وكل نظام لابد

أن يكون له علة عاقلة هى التى أوجبت وجوده . فلابد من القول إذن بعلة عاقلة ، هى أصل هذا النظام . فالبرهان إذن من الناحية التاريخية يمكن أن يؤخذ من الكتب المقدسة على صورة بدائية ساذجة ، ويمكن أن يؤخذ من أرسطو على صورة منظمة ، ومن أفلاطون على صورة أكثر نظاماً وأدق تفصيلا .

فإذا نظرنا فى هذه البراهين الخمسة كلها نظرة عامة ، وجدنا أنها تتفق فى عدة صفات ، حتى إن بعض المؤرخين المحدثين يذهب إلى حد القول بأن كل هذه البراهين ليست فى الواقع غير برهان واحد . وقد قامت فى هذا الصدد مناقشات كثيرة سجلتها مجلات الدراسات المدرسية فى فرنسا وإيطاليا وألمانيا. وأهم الخصائص المشتركة فى هذه البراهين — وإن كنا نقول إنها ليست واحدة ، وإنما هى مظاهر متعددة ذات خصائص مشتركة — نقول إن أهم هذه الصفات أولا أنها تشترك جميعاً فى أنها تبدأ من المحسوس . فنحن هنا بعكس ما كنا عليه عند بونڤنتورا والتقاليد الأوغسطينية . بل نجد هنا أن الروح الارسططالية ، فى نظرية المعرفة ، قد طبعت كل هذه البراهين بطابعها الخاص . فإن هذه البراهين لا يمكن أن تكون إلا بالابتداء من المحسوس لأن المحسوس هو نقطة البدء فى كل معرفة . أما أبناء القديس فرنسيس فقد أخذتهم التجربة الصوفية فاعتبروا أن الأصل فى البرهان هو امتلاء النفس الإنسانية بالحضرة الإلهية فى هذه التجربة الوجدانية . فالأصل إذن فى إدراك الله هو التجربة الباطنة الصوفية الوجدانية ، بينما الحال على العكس من ذلك عند أبناء القديس دومينيك ، فقد نزعوا نزعة ارسططالية إذ عند هؤلاء نجد أن الأصل هو العيان الحسى لا الوجدان .

والخاصة الثانية فى هذه البراهين أنها تفترض كلها العلية. فالبرهان الأول يقوم على أساس وجود حركة تستلزم علة لها تكون هى المحرك الأول . والبرهان الثانى يقوم على أساس مشاهدة وجود ، يقتضى علة هى علة العلل . والبرهان

الثالث يقوم على أساس وجوه كون وفساد وبالتالي إمكان أو لا إمكان علته وهي الوجود.

والبرهان الرابع يقوم على أساس مشاهدة كمال ، وكل كمال يستلزم علة أصلية هي الكمال المطلق . والبرهان الخامس يقوم على أساس نظام ، فلابد له من علة منظمة . ففي هذه البراهين كلها إذن نشاهد طابعاً مشتركا وهو قيامها جميعاً على مشاهدة تقتضي علة فالعلية هي الأصل فيها جميعاً . وصفة عامة مشتركة ثالثة وأخيرة هي أن هذه البراهين جميعاً ، وخصوصاً البرهانان الأول والثاني ، تفترض أن الأشياء مرتبة ترتيباً تصاعدياً لو نظر إليها في لحظة من الزمان . وعن طريق هذا الترتيب التصاعدي العمودي — إن صح هذا التعبير — لابد أن يصل الإنسان إلى مبدإ أول على قمة هذا التصاعد .

صفات الله

فإذا ما انتقلنا من إثبات وجود الله إلى ماهية الله ، أعني إلى معرفة صفاته ، وجدنا أن الصعوبة هنا ضخمة ، وذلك كما ذكرناه سابقاً من أن كل معرفة وكل برهان فإنما يقوم على أساس معرفة الماهية ، وبقدر معرفتنا الماهية تكون قدرتنا على إدراك نواحي الماهية وصفاتها . والعقل لا يستطيع أن يصل بمفرده — من حيث إنه مركب من هيولى وصورة وليس صورة صرفة — لا يستطيع هذا العقل في الواقع أن يصل إلى إدراك المعقول الصرف . والله معقول صرف فلا يستطيع العقل الإنساني أن يصل إلى إدراك ماهيته . فثمة عدم تناسب مطلق بين العقل الإنساني وبين ماهية الله إذ أن قدرته على إدراك الله في صفاته محدودة. ولهذا فإن معرفتنا بصفات الله لن نصل إليها في الواقع إلا بطريق سلبي أو شبه سلبي ، فنصل إليها أولا بطريق سلبي بأن ننفي عن الله كل ما لا يليق بمقام الألوهية من كمال ، وتبعاً لهذا سننفي عن الله الحركة والتغير والانفعال والتركيب

ونضيف إليه ـ بدلا من هذا ـ أنه لا متحرك ثابت ، وأنه فعل محض بسيط . وهذه الصفات قد بيّنا مراراً كيف تستخلص من الله من فكرة أنه محرك أوّل . وقد وجدنا أرسطو قال بها كلها ، وأخذها مباشرة من تصوّره المحرك الأول . فلا داعى لبيان طريقة استخلاصها .

والطريق الآخر لمعرفة صفات الله ، هو معرفة صفات الله عن طريق قياس النظير per analogiam . ذلك أن كلّ علة لابد من أن تترك أثراً فى معلولها ، لأن المعلول صادر عن العلة . فإذا كان الله علة الوجود فلابد أن نجد فى الوجود تشابهاً بينه وبين الموجود . ولكن يجب أن يلاحظ مع ذلك أن المعلول يشبه فقط العلة ، ولا يساويه فى درجة الشبه ، كما أن كل صفة تنسب إلى المعلول ليس من الضرورى أن توجد فى العلة ، فإن المعلول بحكم وظيفته أو مرتبة الوجود يقتضى أشياء تتنافى مع ما تقتضيه مرتبة الوجود بالنسبة إلى العلة ، فعلينا إذن أن ننظر فى صفات الموجود ، وأن نستخلص منها ما يمكن أن يليق بكمال الألوهية ، وتبعاً لهذا نصف الله بقياس النظير ، أعنى نقول: إن الأشياء متصفة بكذا ، أعنى بهذا النوع أو ذاك من الكمال ، فلا بد أيضاً أن يكون الله متصفاً بهذه الكمالات ، ولكن بنسبة أكبر جداً عما هى الحال فى الموجود ، وسننتهى فى الواقع إلى ما انتهى إليه أنسلم وقبله سكوت أريجين حينما قالا : يجب أن ننسب إلى الله كل الصفات الكمالية الموجودة فى المخلوق ، ولكن نضيف إليها بعد ذلك حرف الجر « فوق » فالله عالم بعلم فوق العلم ، وحىٌّ بحياة فوق الحياة ، وقادر بقدرة فوق القدرة ، فإذا ما حاولنا أن نحدد عن هذا الطريق صفات الله قلنا بأنه عالم علماً محيطاً ، قادر بقدرة مطلقة ، مريد حر . . إلى آخره .

٣ — الخلق Création

وقد رأينا فى البرهان الثانى لإثبات وجود الله أنه يقوم على أساس أن الله علة الوجود . فالله اذن علة لمعلول هو الخلق ، ومعنى أنه علة العلل : أنه فعل محض ، وما هو فعل محض هو عقل محض ؛ والعقل المحض يحيط بكل الوجود ، بمعنى أن الله بتعقله لذاته ينتج الوجود ، وهذا الوجود هو الخلق . فهناك إذن صلة من جانب الوجود إلى الله ، هى صلة الخلق .

وهذا الخلق هو فى الواقع مشاركة من جانب المخلوق للخالق . وهنا تثار مشاكل رئيسية فيما يتصل بفكرة الخلق ، فتثار أولا مشكلة أولى ورئيسية فيما يتعلق بإمكان الخلق من العدم وماهية الخلق . فنجد أولا أن الخلق يجب أن يفهم على أساس أنه ليس خلق هذا الجزء أو ذاك الجزء الآخر ، بل الخلق هو خلق للكل معاً . وإذا خلق الكل فمعنى هـذا أن هنا إيجاداً للكل . وإيجاد الكل معناه الخلق من العدم لأنه ما دام كل شىء سيوجد ، فمعنى هذا أنه لم يكن ثمة شىء ، فوجد شىء . إذ نحن نرى أنه لم يكن ثمة أجسام ولا حركة ولا زمان ، وإذا بنا نجد أجساماً وحركة وزماناً . فهاهنا إذن خلق من العدم ، ما دام الخلق خلقاً للكل . فإذا ما فهمنا هذين الشرطين استطعنا أن نفهم فكرة الخلق ، إذ ينضاف إلى ذلك عامل جديد : هو أن الله بكماله المطلق ولا نهائيته المطلقة أو إرادته المطلقة ينتج الخلق . ذلك أن شروط الخلق قد تحققت ، وهى أن الخلق خلق للكل ولكنه خلق من العدم ، وأن الإرادة قد اقتضت الخلق ، والإرادة قد اقتضت الخلق لأنها أرادت ذلك ، لا لشىء آخر . ولا مجال للتحدث هنا عن وقت لهذه الإرادة ، وانما هى إرادة يتم بها الخلق دون تحديد لزمان هذا الخلق كما سيتبين بعد قليل — فتحدث حينئذ صلة بين الخالق وبين المخلوق ، وهذه الصلة هى صلة المشاركة Participation وهنا يجب

أن نحدد معنى هـذه الـكلمة حتى لا نقع فى القول بوحدة الوجود إذ يجب أن يُستبعد من فـكرة المشاركة هنا كلُّ معنى يشعر بوحدة الوجود . وإنما المشاركة معناها أن شيئا لم يكن فوهبه الله صفة الوجود ، فأصبح موجوداً . والمشاركة هنا ليس معناها أن يكون الشىء جزءاً من شىء آخر ولـكن معناها فقط أن معقولية شىء لاتفهم إلا باعتبارها منسوبة إلى شىء آخر ، أعنى أن شيئاً يتلقى عن شىء آخر وجوده . ومجرد هذا التلقى يكفى لبيان ما هنالك من فارق كبير بين الشىء المتلقِّى وبين أصل وعلة هذا التلقِّى . وفى هذا التلقى لايحدث تغيُّر للأصل ، وإنما الحركة تأتى من جانب ما سيُخلق إلى جانب الخالق ، ويظل هو كما هو فى ذاته . فهناك إذن فى حالة الخلق حالة مشاركة من جانب المخلوق نحو الخالق دون أن يتغير الخالق . وهكذا نجد أنه لاتوجد صلة بين الله وبين الأشياء وإنما توجد صلة بين الأشياء وبين الله ، بمعنى أن الأشياء هى التى تنزع إلى الوجود فتشارك فى قدرة الله ، بمعنى أنها تتلقى الوجود من الله دون أن يتغير الله .

والمشكلة الثانية فى فـكرة الخلق : هى المشكلة التى أثارها الفلاسفة العرب بوجه خاص وعلى رأسهم ابن سينا ، وهى مشكلة إمكان صدور الـكثرة عن الواحد . أما ابن سينا فيرى أن الواحد لايمـكن أن يصدر عنه إلا واحد . ولهذا يقول بأنه عن الأول صدر العقل الأول ، وعن هذا ، العقل الثانى ، وهكذا حتى نصل إلى بقية الموجود تبعاً المبدأ القائل : إن الواحد لا يصـدر عنه إلا واحد . — أما أصل هذه المشـكلة فى نظر القديس توما فهو على نحو ما أشار إليـه القديس أوغسطين . فالله عقل ، والعقل يتعقل الأشياء ويصورها . فالعقل إذن يشتمل على صور ، وهذه الصور هى النماذج العليا للأشياء . وتحقق الوجود العينى يتم بتعقل الله لهذه الصور . وهذا التعقل ليس تعقلا من جانب الله لذاته ، وإنما هو تعقل من جانب الله لذاته باعتبارها تشارك فيها الأشياء ، أعنى أن تعقل الله هنا هو تعقل لصلة ذاته بالأشياء باعتبارها مشاركة لذاته ، وعن

فعل التعقل هذا ينشأ ما لا نهاية له من أنواع الخلق ، وبهذا نفسّر إمكان قيام الكثرة عن الواحد . فلا حاجة إذن لما يقوله ابن سينا من أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . فإن العقل يتعقل صور الأشياء ، وفى تعقله لها يوجدها كلها ، وبفعل واحد .

ومشكلة ثالثة هى مشكلة الخلق فى الزمان . وهى مشكلة خطيرة أثارها ابن رشد وحلها على أساس أن العلة الأزلية معلولها أزلى مثلها ، فالخلق أزلى كالله سواء بسواء ، والزمان بالتالى أزلى بأزلية موجده . فهنا إذن قول بأزلية العالم وأزلية الزمان . وعلى العكس من ذلك نجد بونا فنتورا يقول بأن الخلق فى الزمان يمكن أن يبرهن عليه عقلياً . وقد رأينا من قبل كيف حاول أن يبين ببراهين عقلية إمكان الخلق فى الزمان وبالتالى القول بأن العالم قد بدأ ، وليس أزلياً . ولكن توما يقف هنا موقفاً وسطا فيقول إن الحجج التى تساق فى جانب القول بأزلية العالم محتملة . وكذلك الحجج التى تقال فى جانب القول بابتداء العالم محتملة كذلك . أما البرهان العقلى اليقينى فغير ممكن فى كلتا الحالتين ، ذلك أن كل برهان عقلى فإنما يصدر على أساس حد الماهية . وحدُّ الماهية هنا إما أن يكون حد ماهية الله ، أو ماهية الخلق . وإذا كان نظرنا فى حد الماهية — سواء بالنسبة إلى الخلق ، وبالنسبة إلى الله — فإننا لن نجد ما يساعدنا على إقامة برهان عقلى ؛ ذلك لأننا لو نظرنا فى حد وماهية الخلق فإننا لن نجد فى ماهية الأحجار أو السماء أو الإنسان ما يقول بضرورة الوجود فى زمان ، أو ابتداء زمان ، وإنما الحدود أو التعريفات دائماً خارجة عن الزمان فلا تحدد زمانا لا بالأزل ولا بالبدء .

وإذا نظرنا فى حد الله ، لم نجد فى الواقع ما يمنع أن يكون هناك خلق فى الزمان ، كما لا نجد أن هناك ضرورة أو عدم ضرورة ، أو إمكانا أو عدم إمكان بالنسبة إلى الخلق منذ الأزل ؛ فإذا قال لنا الوحى ان الله قد خلقه منذ الأزل فعلينا أن نعتقد ذلك وأن نؤمن به إيمانا فحسب ، أما اليقين العقلى فلا يمكن أن

يوجد بالنسبة إلى هذه المسألة . فإذن من ناحية العقل الحجج هنا كلها متكافئة سواء في حالة القول بالأزلية والقول بالابتداء في الزمان . ولكن من ناحية النقل نجد الإيمان يقول لنا إن العالم قد خلق في زمان ، ويقول بابتداء زمان . ولهذا يلخص توما الموقف بأن يقول : إن بدء العالم قابل للإيمان غير قابل للبرهان ولا للعلم

Mondus incoepisse est credebile, non autem demonstrabile vel scibile

والمشكلة الرابعة في الخلق هي مشكلة الشر . وفيها يقول توما إن الله لا يمكن أن يفعل الشر ، ذلك لأن الشر شيء سلبي محض ، فهو بالأحرى عدم وجود أولى من أن يكون وجوداً ، فإذا أضفناه إلى الله فقد أضفنا إلى الله أنه يخلق العدم ، وهذا لا معنى له . وإنما الشر يجب أن يفسر على أساس أنه هذا الشيء الضروري الذي يفترق به المخلوق عن الخالق ، فثمة فارق في مرتبة الوجود بين الخالق والمخلوق ، وإلا لكان الخالق والمخلوق شيئا واحداً : وهذا الفارق في مرتبة الوجود هو الشر ، والموجودات تترتب في الواقع ترتيباً تنازلياً بحسب درجة الشر ، أعني بحسب النقص في المخلوق بالنسبة إلى الخالق . فنجد في القمة ما هو معقول صرفا تقريبا ، ثم يليه ما هو أقل درجة في المعقولية ، وهكذا نجد سلسلة تصاعدية من الموجودات . والشر فيها هو هذا الانحراف الضروري اللازم لصفة الخلق بإزاء الخالق .

ففي قمة الوجود نجد الملائكة ، وهنا نجد توما لا يقول كما قال بوناڤنتورا إن كل شيء مركب من هيولى وصورة ، بل يقول إن هناك من الأشياء الموجودة المخلوقة ما ليس مركباً من هيولى وصورة ، بل هو مركب من الصورة فحسب . وهذا الوجود المخلوق هو الملائكة ، فالملائكة جواهر لا مادية ، صور . إلا أن درجة الفعل والبساطة والمعقولية فيها أقل بالضرورة من

درجة الله ، لأنها على كل حال مخلوقة . ويكفى أن تكون فيها هذه الصفة لكى يكون ثمة فارق هائل بين الملائكة وبين الله وفيما عدا ذلك فإننا نكاد نجد الملائكة صوراً صرفة بسيطة روحية خالصة تقريباً . وتقترب هى الأخرى فيما بينها وبين البعض ، ومهمتها إدراك الأنواع المعقولة ، وهذه الأنواع المعقولة تقترب الملائكة فى إدراكها بحسب درجة الملك فى نظام الملائكة ، حتى نصل فى النهاية إلى العقل الملائكى الذى يوجد مباشرة فوق العقل الفعال فى الإنسان .

ولا نريد أن ندخل بعد هذا فى تفصيل الخلق ونظرية المعرفة ، بل نقتصر على هذا القدر فيما يتعلق بالقديس توما ، وننتقل من عرضنا لمذهبه إلى نظرة عامة إلى ما هنالك من فارق بين النزعة الأوغسطينية والنزعة الأرسططالية . والفارق الرئيسى الذى لاحظناه دائماً هو أن المعرفة مصدرها الوجدان الباطن فى التجربة الصوفية عند الأوغسطينيين . ومن هنا كانت هذه النبرة العذبة التى تظهر واضحة فى كل مايتحدث به أبناء القديس فرنسيس . كما أن هذه التجربة الصوفية الباطنة الوجدانية هى الأصل فى كل نظراتهم فى الوجود : فبراهين الله قائمة على الشعور المباشر المتلئ بالحضرة الإلهية فى النفس الإنسانية . وفكرة الخلق تقوم كذلك على هذا الشعور بأن كل شىء هو الله وأن هذه المظاهر الخارجة هى مظاهر ليس لها وجود حقيقى إلا ويتقوم فى الله . ومن هنا نجد أثراً لوحدة الوجود غير واضح ولكنه موجود على كل حال فى كل مايقول به أبناء القديس فرنسيس . أما أبناء القديس دومينيك فقد كانوا ، على العكس من ذلك ، يؤمنون بأن الأساس فى كل معرفة ، هو المعرفة الحسية ، فيجعلون المعرفة الحسية هى الأساس ، وإن كانوا يضطرون دائماً إلى إدخال مبدأ عقلى فى كل براهينهم . وقد ظهر هذا بوضوح فى براهين توما على وجود الله ،

إذ مهما بلغت درجة الحس فلن تصل إلى درجة المعقول إلا بإدخال مبادىء جديدة ، هى التى تيسر لنا الوصول إلى المعقول . ومن هنا أيضا يتحدثون عما يسمونه باسم الواقعية المسيحية réalime chrètien عند توما . فالوجود الحقيقى عند توما ، وعند الأرسططاليين من أتباع دومينيك هو الوجود القائم العينى l,être concret فبعكس ما كانت الحال عليه عند الأوغسطينيين ، نجد هنا أن الوجود القائم العينى أعلى درجة من الوجود المتصوَّر . ولهذا كان مذهب توما إلى أقرب الواقعية التجريبية منه إلى المثالية التى تأتى عن الوجدان على النحو الذى نراه عند بونا فنتورا .

التيار الثالث

الرُّشْدِيَّة اللاَّتينية

رأينا إلى أى حد أثر أرسطو فى تفكير العصور الوسطى ، سواء عند الأوغسطينيين وعند الأرسططاليين . ووجدنا أنه فيما يتصل بهؤلاء لم يكن تأثير أرسطو تأثيراً مطلقاً إذ حاول هؤلاء أن يوفقوا بين المعتقد الدينى والفلسفة المشائية ، وهذا التوفيق بين الاثنين قام على أساس أن الحقيقة الأرسططالية ليست هى كل الحقيقة ، بل يجب أن تنضاف إليها حقيقة أخرى هى الحقيقة الدينية . ولكننا نجد فى هذا القرن الثانى عشر ، إلى جانب هؤلاء الأرسططاليين المتحفظين ، أرسططاليين آخرين متطرفين ، منهم من ينتسب ، بل أكثرهم لا ينتسب إلى التدريس ، فنهم من لم يكونوا أساتذة فى كلية اللاهوت ، ومنهم من لم يكونوا رجال دين إطلاقاً ، بل كانوا كتاباً عاديِّين يدرِّسون فى كلية الآداب بجامعة باريس . وهؤلاء قد حاولوا أن يعنوا خصوصاً بالفزياء والمنطق الأرسططاليّيْن ، ولكنهم اضطروا إلى جانب هذا أن يعنوا بالمسائل اللاهوتية

والميتافيزيقية . ذلك لأن الفزيائى وهو يبحث فى مسألة الممكنات المستقبلة futurs contingents لا يمكن أن يبحث فى هذه المشكلة دون أن يتعرض فى الآن نفسه لمشكلة العناية الإلٰهية لأن الممكن المستقبل إذا كان معلوماً علماً سابقاً يفقد صفة الإمكان المستقبل ويصبح ضرورياً . وهذا يتنافى مع فكرة العناية الإلٰهية . فإذا قلنا بالممكنات المستقبلة تعرضنا لمسألة العناية الإلٰهية . وكذلك الحال لا يمكن الإنسان أن يتعرض للحركة الأزلية الأبدية دون أن يتعرض لمشكلة الخلق فى الزمان .

وهكذا نجد أن هؤلاء المدرسين فى كلية الآداب فى جامعة باريس والذين كانوا يدرسون الفزياء والمنطق قد اضطروا أيضاً إلى معالجة كثير من المسائل الميتافيزيقية اللاهوتية فظهرت شخصيات لا نكاد نعرف عنهم إلا أنباء ضئيلة جداً ، وبعضهم لا نكاد نعرف عنه إلا اسمه مثل Boèce de Dacie ولكن هناك شخصية ممتازة كانت على رأس هذه الحركة ، نعرف عنها أشياء كثيرة تكفى لإعطائنا فكرة واضحة عن اتجاه الرشدية اللاتينية . وهذا الشخصية هى سيجير البرابنتى Siger de Brabant .

لا ندرى على وجه التحديد ميلاد سيجير إذ يذكر أنه ولد تقريباً حوالى سنة ١٢٥٣ ، وتوفى فى سنة ١٢٨١ أو سنة ١٢٨٤ تقريباً ، وكان أستاذاً فى جامعة باريس . والموقف كما حدده سيجير هو أنه قال إن لدينا الحقيقة التى يعلمنا إياها أرسطو وابن رشد . وهذه الحقيقة يوجد إلى جوارها حقيقة أخرى هى التى يعلمنا إياها النقل . وكثيراً ما نجد اختلافاً بين العقل والنقل . ولكن موقف سيجير بوجه عام هو أن الحقيقة الأصلية والحقيقة بمعنى الكلمة هى الحقيقة الدينية . وموقف سيجير هذا إذا نظرنا إليه فى تفصيله وجدنا أنه أضعف بكثير جداً من موقف أستاذه ابن رشد ، حتى إننا لنجد من العجب جداً أن يقال إنه كان مفكراً

حرًّا من أتباع ابن رشد . فإن ابن رشد قد قال بأن هناك معرفة نقلية هى الشريعة ، وإلى جانبها معرفة يقينية هى ما يقوله العقل أو الحكمة . ويرى أن المعرفة النقلية فى مرتبة دنيا بالنسبة إلى المعرفة العقلية ، وأنه إذا اختلف العقل والنقل فيجب أن يؤوَّل النقل دون رحمةٍ لحساب العقل . فموقف ابن رشد واضحٌ جدًّا ، وهو أن الحقيقة ، بمعنى الكلمة ، هى الحقيقة العقلية ، أما مايقول به النقل فهو صورة تقريبية تصلح للعامة فحسب من أجل تصوُّر الأشياء . أما سيجير فقد كان متحفظاً إلى أقصى حدّ ، فقد قال إن هناك حقيقتين : الحقيقةالدينية ، والحقيقة الفلسفية ؛ بل وأكثر من هذا يجب ألا يقال إن هناك حقيقتين لأن الحقيقة لا تتعدّد ، وإنما هناك حقيقة قال بها الفلاسفة وهناك حقيقة دينية . والاثنان قد يختلفان ، لكن القول الصحيح دائماً هو مايقول به الدين . ولذلك فالفلسفة عنده ليست البحث عن الحقيقة ، إنما الفلسفة عنده هى سَرْد ما قاله أرسطو وابن رشد وغيرهما من الفلاسفة . وإذا كان هناك فى العصور الوسطى مذهب للحقيقة المزدوجة doctrine de la double vérité بمعنى أن هنالك حقيقتين : إحداها دينية ، والأخرى فلسفية ، فيجب ألا ينسب هذا بطريقة مباشرة إلى سيجير ، لأن سيجير كان أكثر تحوّطاً من أن يقول بهذا المذهب ، وإنما قوله واضح فى أن الحقيقة هى الحقيقة الإيمانية ، وأما الحقيقة العقلية فليست جديرة باسم الحقيقة وإنما هى أقوال فحسب .

هذا هو العرض العام للصلة بين العقل والنقل عن سيجير البرابنتى . ومنه يبدو أنه كان فى الواقع أكثر تحفظاً من توما ، بل من كثير من اللاهوتيين المعتمدين . فهل صحيح أن سيجير كان على هذا النحو الذى بينه لنا خصوصاً بين المؤرخين المعاصرين ـ جلسون ؟ وهل صحيح أن سيجير كان فى الواقع ـ على أحسن تأويل ـ كهؤلاء المحْدثين الذين يؤمنون معاً بحقيقتين مزدوجتين ، فيقولون : هذا ما يقول به عقلى ، وهذا ما يقول به الدين وإنى أومن بما يقول

به الدين كما أومن بما يقول به العقل ؟ ولا يصل أمثال هؤلاء إلى الحقيقة إلا بشيء من الجهد العنيف والعذاب النفسي المطّرد من أجل اتخـاذ وجهة نظر واحدة والقضاء على التناقض والازدواج في الشخصية . لا اظن أن هذا كان موقف سيجير ، وإلا لما كان مصدراً لهذه الاضطهادات التي لاقاها وقرارات الحرمان التي أصدرت ضده سنة ١٢٧٧ ، وسنة ١٢٧٩ . ثم إن الشهرة التي كانت للرشدية اللاتينية بأنها مذهب مبتدع تحملنا على أن لا ننظر هذه النظرة إلى سيجير . والواقع أن سيجير قال بأقوال تجعله ينظر إليه نظرة المبتدع من جانب الـكنيسة . وقد لاحظ توما ما في مذهب سيجير من خطأٍ ، فأعلن هذا منذ اللحظة الأولى . ففي موعظة مشهورة ألقاها في جامعة باريس حمل حملة شعواء على سيجير ، وفيها قال إن الحقيقة لا تتعدد ، فالقول بحقيقة مزدوجة قول باطل فإما أن تـكون هناك حقيقة نقلية ، وإما أن تـكون هناك حقيقة عقلية . وإذا اختلفتا كان علينا أن نؤمن بإحداها ، لأن القضيتين المتناقضتين لا تثبتان معاً . وبالتالي إذا كان ما يقول به العقل هو الحقيقة ، فالنقل باطل . وإذا كان مايقول به النقل هو الحقيقة ، وما يقول به العقل مخالفاً له ، فالعقل إذن باطل . فالموقف واضح وصريح : فإما قول بحقيقة واحدة هي اللاهوت ، أو قول بحقيقة واحدة هي الفلسفة . والأقوال التي قالها سيجير وكانت تخالف معتقدات اللاهوت ، هي أولاً : أنه قال عن الله إنه علة غائية وليس علة فاعلية . وقال ثانياً إن الأنواع أزلية أبدية . وأكثر من هذا قال بأن الأشياء في حالة عود أبدى retour eternel فقبل فيكو Vico ونيتشه نجد سيجير يقول إن العالم يسير في دورات ، وهذه الدورات تأتي على فترات وتعود الأشياء التي كانت هنا مرة أخرى من جديد : من دين وأخلاق وشريعة . . الخ . وذلك لأن كل شيء يتوقف على حركات الأفلاك ولـكل فلك دورة تأتي لتعيد ما كانت عليه الحال في دورات سابقة وهكذا ستجد باستمرار أن العالم مؤلف من دورات مستمرة . وقد ظهر

للـكنيسة ما فى هذا من خطر لأنه يؤدى إلى القول بأن الدين المسيحى قد وجد من قبل مرات عدة .

ومسألة رابعة هى مسألة وحدة العقل الفعال . فإن سيجير يقول إن الصلة بين العقل والجسم هى صلة فعل فحسب ، أى أن الاتحاد بين الهيولى والصورة أو بين النفس والجسم ، هى صلة اتحاد فى الفعل لا فى الماهية . ومثل هذا القول يجعل من السهل أن يقال بعدئذ : إن كل النفوس واحدة ، وإن ثمت عقلا واحداً مشتركا بين جميع الناس يتصل بأجسام مختلفة محدثاً فعله فيها ، وظاهر أن فى القول بوحدة العقل الفعال ما يتنافى مع الدين ، لأنه يؤدى إلى إنـكار المسئولية وبالتالى إنـكار لعذاب الآخرة وما يتصل بالآخرة .

وقد لاقت هذه الرشدية اللاتينية فى أول الأمر كما قلنا معارضة شديدة لحكم بتبديع أصحابها فى المجمع الذى عقد سنة ١٢٧٠ . وإن كنا نجد مرة أخرى فى سنة ١٢٧٧ أن من بين المـائتين والتسع مقالة التى قرر أسْقُفُ باريس إعلان ما فيها من ابتداع ومخالفة للدين ، نجد أن الـكثير من هذه المقالات ينتسب إلى الرشدية اللاتينية ، ولـكننا نجد أيضاً أن من بين الـ ٢٠٩ مقالة مقالات يشتم منها رائحة التوماوية إن لم تـكن مقالات توماوية صريحة . وعلى الرغم من قرارات الحرمان المتـكررة ضد الرشدية اللاتينية ، فقد كان لها أثر ضخم فى القرون التالية ، حتى القرن السادس عشر . وكان لها نشاط واضح خصوصاً فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر .

التيــار الرابع

النزعة العلمية

بدأت الروح العلمية فى العصور الوسطى فى مدرسة شارتر ، وذلك فى القرن الحادى . إلا أن هذه النزعة العلمية لم تلبث أن ضعفت واختنقت بعد ذلك بمدة قليلة . ولـكننا نجد فى القرن الثالث عشر نهضة علمية أراد منها أصحابها أن يتابعوا هذا العمل الذى بدأه رجال مدرسة شارتر . وكانت هذه النزعة فى اكسفورد ، لأن أكسفورد قد ظلت بعيدة عن التيار اللاهوتى السائد فى باريس وظلت حرة بعد ، وبالتالى ، فى أن تأخذ من أرسطو ما تشاء . فعنيت خصوصاً بالناحية الطبيعية فى أرسطو ، واهتمت بوجه خاص بتطور العلوم عند العرب ، فحدثت نهضة علمية ممتازة كانت متأثرة من الناحية الدينية بالنزعة الأوغسطينية ، فإن معظم رجال اكسفورد كانوا ممن ينتسبون إلى طريقة القديس فرنسيس حتى أصبح الانتماء إلى اكسفورد والانتماء إلى فرنسيس شيئاً يكاد يكون مطرداً باستمرار.

والشخصية الـكبرى التى ظهرت فى القرن الثالث عشر فى أكسفورد والتى وضعت الأساس للعلم التجريبى فى العصور الحديثة هى شخصية روجر بيكون Roger Bacon ولـكن عمل روجر بيكون قد سبقه تأثير شخصية أخرى ذات أهمية خاصة فى تطور هذه النهضة العلمية ، وهى روبير جروستست Robert Grosetesto كان روبير (توفى سنة ١٢٥٣) أستاذاً بجـامعة أكسفورد ، ورئيساً لأساقفة لنـكان Lincoln ويمتاز من الناحية المذهبية بمذهبين رئيسيين ، الأول مذهبه فى النور ، والثانى مذهبه فى المنهج الفلسفى . أما مذهبه فى النور فيقوم على أسس أفلاطونية من ناحية وعلى أساس علم المناظر كما عناه العرب من ناحية أخرى . وعلى هذا الأسـاس الأفلاطونى المحدث والعربى العلمى أقام روبير جروستست فلسفة عامة فى النور باعتبار أنه الأصل

فى كل الوجود ، وعن طريقه حاول أن يفسر نشأة العالم. والأصل الذى يقوم عليه مذهبه فى النور هذا ، هو أنه إذا كانت لدينا نقطة من النور أو الضوء فإن هذه النقطة لها خاصيتان : الأولى أنها تنتشر على صورة كرة، والثانية أنها تظل فى هذا الانتشار حتى ينتهى مقدار تخلخلها أو تصطدم بجسم معتم ، وعلى هذا الأساس بنى روبير جروستست نظريته فى نشأة العالم . فقال إذن إذا كانت لدينا الأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق ، فسيكون لدينا الجسم أى أن تفسير الجسم وبالتالى تفسير العالم المادى إنما يتم بسهولة على أساس هذا التصور ، تصور الشىء ذا أبعاد ثلاثة . ونحن قد قلنا إنه إذا كانت لدينا نقطة من الضوء فإننا نجسدها تنتشر على هيئة كرة ، وبانتشارها على هيئة كرة تتكون لها أبعاد ثلاثة ، فالأصل فى العالم أنه كان مركبا من هيولى ومن صورة غير ممتدين ثم حدث بعد ذلك أن جاءت نقطة من النور فانتشرت على هيئة كرة وأصبح لها أبعاد ثلاثة . وعن هذا الطريق تتكون الجسم ، وبالتالى تتكون العالم . وبطريقة بارعة يبين روبير جروستست أن العالم متناه بالضرورة ، وذلك لأن المضروب اللامتناهى يكفى أن يكون الأصل فيه مضروب فيه متناه ، ومهما كان من انتشار النور فإننا نصل فى النهاية إلى عالم متناه .

والمذهب الثانى الذى قال به روبير جروستست هو محاولته تطبيق قواعد الكم على كل ما فى الوجود ، إذ يحاول أن يرجع كل الظواهر الطبيعية إلى نسب كمية ، ولهذا نراه يبحث فى الخطوط والزوايا والأشكال باعتبار أنها المفسر النهائى لظواهر الوجود . ففعل الضوء يتم فى خط مستقيم . ويعنى روبير جروستست فى بحثه فى الأشكال الهندسية بشكلين رئيسيين : الكرة لأن النور ينتشر على هيئة كرة ، ثم الهرم لأن أعظم تأثير لشىء إنما يكون بأن يأتى الأثر من كل السطح لكى ينتهى فى نقطة واحدة ، وهذا ما يتمثل فى الشكل الهرمى .

ولا نطيل فى الحديث عن روبير جروستست ، بل ننتقل منه مباشرة إلى

روجر بيكون ، لأنه هو الذى وضع أساس الفلسفة العلمية والمنهج التجريبى كأوضح ما يكون الأساس . ولد روجر بيكون فى سنة ١٢١٠ أوسنة ١٢١٤ بمدينة Ilhestre فى مقاطعة Dorsetshire وتلقى دراسته الأولى فى أكسفورد على يد روبير جروستست ، ثم انتقل من أكسفورد إلى جامعة باريس حيث تلقى دروساً على الكسندر دى هاليس ، وألبير الكبير . وأصبح من أتباع الطريقة الفرنسكانية ، إلا أنه اضطر بعد ذلك وبسبب معارضته الشديدة لاسكندر دى هاليس ولكل معاصريه تقريباً ـ اضطر أن يمتحن امتحاناً شديداً فيرغم على الصمت وعدم القراءة . ولكن لما تولى البابا كليمات الرابع وكان صديقاً له استطاع أن يبدأ الكتابة بعد أن أطلق سراحه، فكتب فى هذه الفترة الضئيلة كتابه الرئيسى وهو « السفر الأكبر » Opus MaJus ولكن لم يكد هذا البابا يموت حتى بدأت سلسلة الاضطهادات تنصب على روجر بيكون ، فأرغم على الاعتقال وظل هكذا طول أربع عشرة سنة حتى سنة ١٢٩٢ ولا ندرى بعد ذلك شيئاً عن كيفية وفاته ، ويرجح أن يكون ذلك سنة ١٢٩٢ ، وفى الفترة الأخيرة كتب كتبه الأخرى ، وأهمها : « السفر الصغير » Opus minus ثم كتاب « خلاصة الدارسة اللاهوتية » conpendium stu dii the ologiae ثم السفر الثالث Opus tertium .

ولو قورنت شخصية روجر بيكون بمعاصريه مثل بونافنتورا أو توما أو ألبير الكبير ، وجدنا أنها شخصية تمتاز بالغرابة ولكنها مع ذلك ترتبط إلى حد كبير بالتيار الدينى الذى كان سائداً فى ذلك العصر ، خصوصاً فيما يتصل بالصلة بين الدين والفلسفة أو اللاهوت . فروجر بيكون يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه توما فيحاول على طريقة بونا فنتورا ، أن يرجع كل العلوم إلى اللاهوت ، ويقول إن العلم الكامل هو اللاهوت، وله علمان مساعدان : الفقه Le droit canon والفلسفة

ويبيّن ما هنالك من صلة بين الفلسفة واللاهوت بأن يقول إن مصدر الفلسفة واللاهوت واحد تقريباً . ثم إن الفلسفة هي استمرار اللاهوت ، والفلسفة تقوم على تجربة باطنة يتم فيها إشراق إلهي على النفس الإنسانية ، فهذا الإشراق الباطن مصدره الله ، فكأن مصدر الفلسفة إذن هو الله كما هي الحال تماماً بالنسبة إلى اللاهوت . ومن ناحية أخرى لو نظرنا في تطور العلم لوجدنا أن الفلسفة تطور للاهوت . وهنا نجد روجر بيكون يقدّم لنا صورة عامة للتاريخ والفلسفة الحضارة على أساس أن الأصل أن الله قد أوحى بالدين الحقيقي للأنبياء وللآباء العبرانيين الأول ، وقد أعطى الله كل هذا اللاهوت مرة واحدة . وتكونت على أساسه الفلسفة . لكن جاءت بعد هذه الفترة فترة اضمحلال في عهد نمرود وأبو لون ، وزاردشت وهرمس ، ففي هذه الفترة اضمحلت الفلسفة واللاهوت لابتعاد الناس عنهما وتأليههم لآلهة مزعومين ليسوا في الواقع آلهة . ثم عادت الحال إلى ما كانت عليه من الحكمة والفلسفة في عهد سليمان . لكن تلا عهد سليمان حالة ثانية للاضمحلال ، وجاءت بعد ذلك فترة نهوض ابتدأها طاليس ووصلت أعلى درجاتها عند أرسطو ، وليست فلسفة أرسطو غير استمرار لتقاليد العبرانيين وللوحي الذي أنزله الله على الآباء الإسرائيليين . ولكن تلا ذلك ، خصوصاً في القرن الذي يحيا فيه بيكون ، وفي القرون السابقة مباشرة ، فترة نهوض كانت الفترة التالية لهذه الحالة . ومن هنا نجد بيكون يظن في نفسه أنه طاليس ، أو أنه سليمان ، وأن مهمته ورسالته التي كان من أجلها وجوده ، هي القضاء على حالة الركود والاضمحلال التي يمثلها كبار اللاهوتيين في عصره وعلى رأسهم توما وألبير الكبير والكسندر دي هاليس وبونا فنتورا ، ومن هنا حمل حملة شعواء على هؤلاء . والواقع أن روجر بيكون لم يكن فيلسوفاً فحسب ، بل كان في نظر نفسه نبياً كذلك ، نبياً جاء من أجل النهوض بالفلسفة من جديد والقضاء على كل ما هو موجود حينذاك . ولكن ليس معنى هذا أن روجر

بيكون لا يعترف بتأثره بواحد من المعاصرين ، بل يقول إنه تأثر بأستاذه روبير جروستست من ناحية . أهمية العلوم الرياضية ، ثم تأثر من ناحية أخرى بأحد الفرنسيين المعاصرين فيما يتصل بالناحية التجريبية ويعتبر هذا العالم الفرنسى أستاذ التجارب ، لأنه فى كتابه عن المغناطيس قد حث على القيام بالتجربة ، وقال : إنه يجب على الإنسان ألا يبحث بعقله فحسب ، بل يجب عليه إلى جانب هذا أن يستخدم يديه من أجل الوصول إلى المعرفة العلمية الحقيقية . وهذا العالم الذى ظل منسياً لمدة طويلة هو Pierre de Maricourt من بيكارديا فى فرنسا ، ويسميه روجر بيكون . باسم أستاذ التجارب Magister experim entorum وللقيام بهذه النهضة العلمية الفلسفية لابد فى نظر بيكون أولاً من القضاء على الأسانيد وعدم الخضوع لرأى أية شخصية كانت ، فلاأرسطو قد قال الحقيقة ، لأنه أخطأ فى عدة مسائل ؛ ولا تلاميذه من العرب كابن رشد وابن سينا لأن ابن سينا لم يبق لنا غير فلسفته الشعبية وهى تلخيص لفلسفة أرسطو ، أما فلسفته المشرقية فقد بادت . وكذلك المعاصرون نجد أنهم لم يفيدوا شيئاً : فالسكندر دى هاليس قد كتب سفراً ضخماً يكفى وحده أن يكون حِمْل فرس ، ولكنه كتاب لم يأت فيه بشىء من عنده ، ويمكن أن يلخص فى بضع صفحات قليلة . وكذلك ألبير الكبير ، إن كان قد عرف الكثير من الأشياء وكان واسع الاطلاع فإنه كانت تنقصه معرفة اللغات ، كما كانت تنقصه من ناحية أخرى معرفة علم المناظر أو البصريات . وكتبه يمكن أن توجز فى صفحات قليلة ، فلا بُد إذن من أن نطرح فكرة الأسانيد نهائياً ولا نعترف إلا بما تأتى به المعرفة العقلية الصحيحة . وهذه تنقسم إلى قسمين : إلى المعرفة الرياضية ، وإلى المعرفة التجريبية . فالمعرفة الرياضية تؤدى بنا إلى الوصول إلى حقائق الأشياء بفضل دقة البراهين ووضوح الاستدلال ؛ ولكن أفضل من هذه بكثير المعرفة التجريبية ، وذلك لأن التجربة تقدم لنا الدليل البيِّن على حقيقة وصحة ماتأتى

به البراهين العقلية . فالإنسان لا يستطيع أن يكتفى — من أجل أن يكون لديه يقين كامل — بالمعرفة الاستدلالية الناشئة عن البرهان ، بل يجب عليه أن يضيف إلى ذلك التجربة لكى تؤيد هذه النتائج ، فإن الإنسان إذا عرف بالاستدلال أن النار تحرق فإن معرفته هذه لن تكون ثابتة يقينية كل اليقين إلا إذا جرب بنفسه تأثير النار فحينئذ تكون لديه معرفة يقينية لا يتطرق إليها أدنى شك . والتجربة نوعان : تجربة باطنة وتجربة خارجة . أما التجربة الباطنة فهى التجربة الإشراقية الروحية التى يصل بها الإنسان عن طريق الوجدان إلى معرفة حقائق البرهان وصحته ، ونتيجة الاستدلال ويقينه .

وأهم منها بكثير التجربة الخارجية ، وهذه التجربة الخارجة هى التى يقوم عليها ما سماه روجر بيكون باسم العلم التجريبى scientia experimentalis وهذا الاسم يظهر لأول مرة فى تاريخ الفكر على يد روجر بيكون . ويعدد روجر بيكون مزايا العلم التجريبى فيلخص المزايا فى ثلاث رئيسية : أولاً أن العلم التجريبى هو الذى يعطينا النتائج واليقين بصحة النتائج فى وقت واحد . أما العلم البرهانى فيؤدى إلى النتائج دون أن يجعلنا موقنين بصحة النتائج . فهو يبدأ مما وصلنا إليه بالتجربة ويستدل منه على أشياء ، ويجب أن تأتى التجربة بعد ذلك من أجل توفير طابعها اليقينى . ويفصّل روجر بيكون هذه المزية بالدقة فى فصول طويلة كرسها لنظرية قوس قزح والميزة الثانية للعلم التجريبى أنه يسمح لنا بالبحث فى المسائل التى هى على الحدود بالنسبة للعلم العادى . فمثلا علم الطب يوصلنا إلى إحداث الصحة فى الأبدان ، ولكن مسألة مثل إطالة العمر أو القضاء على الموت ، هى مسائل عرضية على هامش علم الطب . فالذى يهيئ لنا البحث فيها هو العلم التجريبى . والميزة الثالثة أن العلم التجريبى ينفذ إلى جميع أسرار الطبيعة ويكتشف كل الروابط الخفية الموجودة بها فهو يحاول لنا إذن الحصول على أكبر ما يمكن من العلم بالطبيعة وقواها مما يهيئ لنا العمل من أجل تفادى الأضرار وتجنب المصائب التى تأتى فى

الوجود ، ويجب على الكنيسة أن تعنى بهذا العلم التجريبي حتى تؤمن الناس شر أيام المسيح الدّجال .

لكن روجر بيكون بعد أن وضع هذا البرنامج لم يستطع أن يحقق منه شيئا . فهو وإن تحدث بلهجة التحمس عن العلم التجريبي ، فإن ظروفه الخاصة لم تهيىء له القيام بالتجارب العلمية ، فقد ظل مضطهداً طوال حياته تقريبا ، كما أن مانشده من البابا من أجل إقامة الأجهزة العلمية المختلفة لم يحقق . وكتابه « السفر الأكبر » الذى نشاهد فيه أهم آراء روجر بيكون لايحتوى كل العلم ، وإنما هو بحث يبدأ بالكلام عن فائدة اللغات ، وقد كان روجر بيكون ملما أو عالما بالعبرية والكلدانية واليونانية والعربية ، وبالكثير من المعارف فى الفلك والجغرافية والصنعة . . . الخ وعلى كل حال فإن الميزة الرئيسية لروجر بيكون هى أنه كان أول من حث على القيام بالتجارب وأول من وضع الأسس الأولى للعلم التجريبي إلى جانب عنايته بالناحية الرياضية ؛ فمنهجه إذن جامع بين المنهج الرياضي وبين المنهج التجريبي معا . ومن الناحية الأولى كان مؤذنا بقيام ديكارت ومن الناحية الثانية كان مؤذنا بقيام سميّه فرنسيس بيكون .

دنس سكوت

Duns Scot

تلك هى التيارات الأربعة الرئيسية التى سادت القرن الثالث عشر . ولكننا نجد إلى جانب ذلك أن هناك شخصيات قد أثرت تأثيراً واضحاً فى الحركة الفلسفية فى ذلك العصر ، وإن لم تنسب إلى واحد من هذه التيارات الأربعة . وأهم شخصية ولعلها تفوق شخصيات توما وبونافنتورا هى شخصية دنس سكوت . ويتلوه ريمون ليل ، وهذا الأخير لا أهمية له إلا فى روحه العامة وفى فكرته فى الفن الأكبر Ars magna وهو عبارة عن محاولة من أجل التفكير آليا ، والوصول إلى علم

كلى كان الصورة الأولى للفن الجامع عند ليبنتز Ars combinatoria .
والفكرة الرئيسية فى هذا الفن الأكبر أننا نستطيع عن طريق رسم أشكال ،
نضع المقولات الرئيسية والمفهومات الأساسية فيها ، وباستخدام طريقة معينة من
الأسئلة فيما يتصل بهذه المفهومات الأساسية ، نقول نستطيع بواسطة هذه الطريقة
أن نصل إلى معرفة كل الحقائق فى الوجود. ولا قيمة لهذا الفن فى الواقع لأنه عبث
أكثر منه أى شىء آخر . ولهذا لن نعنى بالحديث عنه .

بل نمضى إلى دنس سكوت الذى أتى بتركيب مذهبى يعد من حيث
طرافته ومن حيث قوة الإلهام التى تشيع فيه أعظم بكثير جداً من التركيب المذهبى
الذى قام به توما . ودنس سكوت كان فى طريق وسط بين النزعة الفرنسيسكانية
وبين النزعة الدومينيكانية . وقد كان النزاع بين هاتين النزعتين قوياً جداً
فى تلك الفترة ، فأصحاب النزعة الفرنسيسكانية تعصبوا لزعيمهم بونافنتورا ،
وتعصب أصحاب النزعة الدومنيكانية لزعيمهم توما . ولو نظرنا إلى هذا النزاع
الشائق ، لوجدنا أن الخصب فى التأمل والعمق فى التفكير الحى إنما ينتسب
إلى النزعة الفرنسسكانية. حقا كانت النزعة التوماوية ثورة فى أول الأمر ولكنها
لم تلبث أن تجمدت بفعل توما فأصبحت مجموعة من الحقائق المتحجرة الثابتة التى
لاتقبل النمو ولا التطور . بينما النزعة الفرنسيسكانية قد أنتجت شخصيات عميقة
خصبة كان لها أعمق أثر فى القرون التالية . ولو نظرنا إلى عدد الشخصيات
الرئيسية الأصيلة لوجدناها أكبر عند الفرنسيسكان منها عند الدومينيكان .
والدليل على هذا أن القرن الرابع عشر ، وبخاصة اتباع أوكام Occam ، كانوا
خصوصاً من الفرنسيسكان . كما نجد هناك شخصية من أعظم الفلاسفة فى العصور
الوسطى كانت أيضا تابعة لطريقـــــة الفرنسيسكان ، ونعنى بها شخصية
دنس سكوت .

* * *

ولد دنس سكوت حوالى إما سنة ١٢٦٦ ، أو سنة ١٢٧٤ . ودرس فى أكسفورد أولا حيث تلقى ثقافة علمية ظاهرة على يد الحركة العلمية القوية التى أشرنا إليها منذ قليل. ثم انتقل إلى باريس للحصول على إجازة الدكتوراه وانضم إلى الطريقة الفرنسيسكانية. وحياته كانت قصيرة إذ أنه توفى سنة ١٣٠٨. لكن على الرغم من قصر هذه الحياة فإنها كانت حياة حافلة جداً من الناحية العلمية ، فترك لنا الكثير من المؤلفات التى تكشف عن فكر عميق . وقد تأثر أثناء وجوده فى اكسفورد بالنزعة الفرنسيسكانية والنزعة العلمية ، وتأثر أثناء مقامه فى باريس بالنزعة التوماويه فحاول أن يوفق بين كلتا النزعتين ويظهر هذا أول الأمر فى مشكلة العقل والنقل فنرى دنس سكوت يحدد ميدان العقل بطريقة أدق مما فعله توما . وفى داخل ميدان العقل نفسه ـ وقد كاد أن يطرد منه كل الحقائق الدينية ـ حاول أن يحدد مهمة البرهان على أى نحو يجب أن يكون . فرأى أن البرهان ينقسم قسمين : برهان قبلى apriori وبرهان بعدى a posteriori وتوما يعلم أن البرهان البعدى أقل مرتبة البرهان القبلى ، لأن البرهان القبلى ننتقل فيه من العلة إلى معلولاتها وآثرها ، وهذا نستطيع أن نصل إليه عن طريق الاستدلال اليقينى . أما البرهان البعدى فهو الذى يبدأ من الآثار لكى يرتفع إلى المؤثر الأصلى ، ومن المعلولات لكى يرتفع إلى العلة الأصلية . ولكن توما، على الرغم من ذلك، يعترف بأن البرهان البعدى هو برهان مع ذلك، أى يؤدى إلى اليقين وإن كان ذلك بدرجة أقل مما الحال عليه فى البرهان القبلى . أما دنس سكوت فموقفه واضح ، فهو يقول إن البرهان البعدى ليس يقينيا يقيناً مطلقاً ، وإنما يقينيته نسبية فحسب ، فبينما توما يقول إن البرهان البعدى برهان أقل مرتبة ، ولكنه برهان يقينى على كل حال ، نجد دنس سكوت يقول إن البرهان البعدى برهان محتمل وليس بيقينى مطلق اليقين .

وتبعا لهذا الأساس يبحث دنس سكوت فى البراهين التى قدمها

ـ أو لخصها ـ توما على وجود الله ـ فيجد أولا أنه فيما يتصل بالبراهين على وجود الله يجب ألا نهتم كثيراً بالبراهين البعدية ، بل نهتم خصوصاً بالبراهين القبلية . وكذلك الحال فيما يتصل بصفات الله ، فصفات الله تنقسم إلى قسمين : صفات قالت بها الفلسفة ، وأخرى قال بها اللاهوت ولم تقل بها الفلسفة . فالصفات التى قالت بها الفلسفة مثل أن الله هو العلة الأولى الفاعلية وأنه الكمال الأول ، والغاية النهائية ، والصفات التى قال بها اللاهوت مثل أن الله قادر قدرة مطلقة ، عادل ، له عناية بالأشياء . هذه الصفات اللاهوتية ليست يقينية فى نظر دنس سكوت وإنما تتلقى من الوحى فحسب . وهذا يلاحظ خصوصاً فيما يتصل بصفة العناية الإلهية أن دنس سكوت قد تأثر بالرشدية اللاتينية من حيث النظر إلى العناية الإلهية فجعلها حقيقة إيمانية لا حقيقة عقلية وأنه لم يقل إن إنكار العناية الإلهية يقينى بالعقل ، غير يقينى بالإيمان . فإذا نظرنا بالتفصيل فى نتائج هذا التحديد لماهية البرهان ، وجدنا أولاً أن البرهان على وجود الله لا يمكن أن يتم بوضوح إذا ما بدأنا بما هو ممكن فحسب . ولما كانت البراهين التوماوية تبدأ فى الأصل من المحسوس ، والمحسوس ممكن ، فإن هذه البراهين ليست يقينية لأنها بعدية . والواجب أن يستعاض عنها ببراهين قبلية . وهذه البراهين القبلية هى التى تؤخذ من المفهومات أعنى من الروابط الموجودة بين المفهومات بعضها وبعض . وهذا ما اتجه إليه توما نفسه فى براهينه الأخيرة ، فبرهانه بواسطة العلية وبواسطة الكمال وبواسطة الغاية النهائية أو النظام — هى براهين تقوم على أساس تحليل مفهوم الكمال والعلية والغائية . ومن تحليله لهذه المفهومات أو التصورات يقيم براهين . وهنا نجد أنه تبعاً لهذا كان لابد أن يكون دنس سكوت قريباً من أنسلم لأن أنسلم كان فى الواقع يبدأ من مفهوم ، وهذا المفهوم يجب أن يستلزم بالضرورة القول بوجود موضوعه . والاختلاف بين أنسلم وبين دنس سكوت هو فى أن أنسلم يكاد يشعر الإنسان بأن القول بوجود الله قول

نظرى يصدر عن شعور ممتلىء بالحضرة الإلهية فى التجربة الباطنة . أما دنس سكوت فإنه يرى أن البرهنة على الله ابتداء من هذا المفهوم ، مفهوم الكائن الذى لا يمكن أن يتصور أكمل منه ، يجب أن تكون برهاناً منطقياً كاملا ، أعنى لا يقوم على الوجدان المباشر فى التجربة الباطنة أو العيان العقلى الواضح الذى لا يحتاج إلى برهان منطقى متسلسل .

وطريقة برهنة دونس سكوت هى كما يلى : أن نبدأ بالممكن ، ومن قولنا بوجود هذا الممكن نقول بوجود الضرورى أو الواجب فنجد أن هذا المفهوم ، وهو الكائن الذى لا يمكن أن يتصور أكمل منه ، هذا المفهوم ممكن ، أعنى أن من الممكن تصور شىء هذا موضوعه ، ولكن مجرد تصور الإمكان هو فى الواقع تصور للوجود فى آن واحد ، لأننا لا نستطيع أن نتصور أن يكون هناك كائن لا يمكن أن يتصور أكبر منه ، دون أن نقول بالضرورة بأن هذا الكائن موجود فى الخارج بالضرورة . فما نتصوره موجوداً بالضرورة ، لابد أن يكون فى الواقع موجوداً بالضرورة ، أعنى أن إمكان وجود هذا الكائن هو فى الوقت نفسه قول بوجوب وجود هذا الكائن لأنه يتضمن فى ذاته مبدأ وجوده ، وهذا ما يعبر عنه بعبارة أخرى ، فيقال إن مفهوم هذا الكائن يستلزم من تحليله أن الوجود والماهية بالنسبة إليه شىء واحد .

ومسألة أخرى هى مسألة خلود النفس . وهنا نجد دنس سكوت يحيل هذه المسألة إلى النقل فهو يقول إن أرسطو لم يثبت فى الواقع خلود النفس ، كما أن البرهان على خلود النفس ليس يمكن يقيناً لا عن طريق البرهان القبلى ولا عن طريق البرهان البعدى ، فعن طريق البرهان القبلى لا نستطيع أن نبرهن بواسطة العقل الطبيعى أن النفس العاقلة هى صورة قائمة بذاتها وموجودة بنفسها . وإنما الإيمان وحده هو الذى يقول لنا ذلك ، كما لا نستطيع أن نثبت بواسطة

البرهان العدى خلود النفس، وذلك لأننا لا نستطيع أن نقيم على أساس رغبتنا في الخلود ضرورة وجود هذا الخلود في الواقع؛ فالحيوان نفسه يجزع من الموت كما يجزع الإنسان سواء بسواء، ولكن هذا لا يدل مطلقاً على نفس الحيوان خالدة بالضرورة. وكذلك الحال فيما يتصل بالإنسان. وهكذا نجد أن كثيراً من المسائل التي ظن حتى توما نفسه أن من الممكن أن يبرهن عليها عقلياً لا يبرهن عليها في الواقع، بل تنتسب إلى ميدان النقل لا إلى ميدان العقل. فقد رأينا أن البراهين على وجود الله ليست يقينية لأنها تبدأ من المحسوس، كما أن صفات الله لا يمكن أن تحدد كلها بالدقة بحسب ما يعلمنا النقل. وكذلك مسألة خلود النفس قد دخلت ضمن المعتقدات الدينية.

وإذا نظرنا بعد ذلك في فكرة الله عند دنس سكوت وجدنا أن الصفة الرئيسية التي ينسبها إلى الله هي اللاتناهي، ويحلل هذه الفكرة تحليلا دقيقاً. فبعد أن كانت صفة الله المميزة هي أنه علة أولى أو مبدأ أول أو محرك أول وذلك عند توما، نجد عند دنس سكوت أن الصفة الأولى المميزة لله هي اللاتناهي.

وصفة اللاتناهي يمكن أن نصل إليها بواسطة طرق ثلاثة:

(١) فالله نقول عنه إنه علة أولى، أو علة العلل، أعني أنه علة الوجود بأكمله والموجود متعدد إلى غير نهاية. فلما كان الله علة هذه الآثار اللامتناهية، وما هو علة لابدّ أن يحتوي على معلولاته — بالقوة على الأقل — فإن الله لابد أن يحتوي على معلوماته، فإذا كانت هذه الأخيرة لا نهائية فالعلة أيضاً لانهائية.

(٢) كذلك الله أيضاً عقل، والعقل يدرك صور الأشياء، والأشياء لامتناهية، فهناك إذن صور أو معقولات لا متناهية. وبالتالي الله بوصفه عقلا هو لامتناه.

(٣) كذلك تتبين صفة اللاتناهي عند الله من نظرنا إلى الميل الطبيعي

الخاص الذى نجده فينا ، وهو الرغبة فى الخير ثم الرغبة فى الحقيقة . فإننا نجد هذه الرغبة لا متناهية فى الأفراد ، وبالتالى هى لا متناهية فى الله الذى هو العلّة النهائية للأشياء .

ومن هذه العلامة الأولى أو الصفة الرئيسية لله وهى اللاتناهى نستطيع أن نحدد ماهية صفات الله ، من حيث الوحدة أو الكثرة . وهنا نجد أن دنس سكوت يحاول أن يرجع كل صفات الله إلى صفة واحدة هى صفة اللاتناهى ، بمعنى أن اللاتناهى لا يقتضى تمييزاً بين صفاته بعضها وبعض ، لأن مجرد التمييز بين الصفات معناه تناهيها إذ ستصبح حينئذ محدودة أى متناهية . إلا أنه لا يذهب إلى ما ذهب إليه ديكارت من سلب كلّ صفة مُتميّزة ، عن الله . وإنما يقول مع ذلك بإمكان التمييز بين الصفات على أساس ما نضيفه إلى الله من أسماء . ومن ناحية أخرى نجد أن هذا اللاتناهى فى الله يؤدى إلى القول أيضاً بأن إرادة الله لا متناهية . بمعنى أن الله يستطيع أن يخلق مايشاء كما يشاء ، وعلى أىّ نحو شاء ؛ فالإرادة عند الله إرادة مطلقة . ولكنه لا يذهب هنا أيضاً إلى ما ذهب إليه ديكارت من القول بأن هذه الإرادة ليست محدودة بأىّ حد ، وإنما يحد هذه الإرادة بشرطين : أولا أن لا تكون الأفعال متناقضة ، وثانياً ألا تكون الأفعال غير متفقة مع ثبات الله . وأكثر من هذا يضيف دنس سكوت إلى هذا التحديد أن الله خاضع للوصيتين الأوليين من الوصايا العشر Décalogue وهكذا تتحدّد الإرادة الإلهية على أساس قانون عدم التناقض وأساس الثبات ، وأساس الخضوع لهاتين الوصيتين الأوليين .

أما ديكارت فعلى العكس من ذلك يذهب إلى أبعد حد فلا يخضع الإرادة الإلهية لأى شيء كان ولكن دنس سكوت مع ذلك يقول بأن صفة الخير فى الأشياء صادرة عن الله . فلو قدر وأراد الله أن تكون الأشياء التى

وضعها بأنها خيرة لا تكون كذلك لفعل بإرادته إرادة مطلقة . والأصل فى أهمية الإرادة عند دنس سكوت أنه يقول بأولوية الإرادة Primauté على العقل . حقاً إنه لكى يريد الإنسان شيئاً كما يقول أرسطو لابدّ أن يتعقله أولاً ؛ ولكن يلاحظ مع ذلك أن للإرادة تأثيراً على العقل فى كل أفعاله . وهذا يظهر بوضوح من تحليلنا لفكرة الإرادة . فنحن نقول إن الأصل أننا نتعقل الشيء ، ثم نريده ولكن الذى يحدث بالدقة هو أننا لا نريد من الأشياء إلا ما نختار أن نعرفه وما نريد أن نعرفه لأننا لا نتجه إلى تعقل كلّ الأشياء ، وإنما نتعقل فقط ما نختاره وما نريد أن نتعقله . فإرادة التعقل سابقة على التعقل الذى هو سابق على فعل الإرادة ، فالأسبقية أولاً وآخراً للإرادة على التعقل . والإرادة هى التى تلعب الدور الأخطر فى كل ما يتصل بحياة الإنسان .

ومسألة أخرى من المسائل الرئيسية فى مذهب دنس سكوت هى مسألة الكليات . وهنا نجد أن دنس سكوت كان من ناحية واقعياً ومن ناحية أخرى كان اسمياً . وذلك كله متصل بمشكلة « الفردانية » . فتوما يقول إن الأصل فى الفردانية هو المادة كما يقول أرسطو . فأرسطو يقول إن الأصل فى وجود الأفراد هو دخول المادة ، فالأصل فى التفرد أو الفردانية هو المادة. ولكن دنس سكوت يحلّ مشكلة الفردانية على أساس أن الفردية ليست شيئاً طبيعياً كالهيولى أو الصورة أو المركب من الاثنين ، وإنما الفردانية أو الفردية شيء آخر أكثر من هذه الناحية الطبيعية ، هى هذا الطابع أو الصفة الصورية التى تضاف إلى النوع وإلى المركب من الهيولى والصورة فتعطيه صفة خاصة . ومعنى هذا أن الفردية ليس أصلها المادة ، وإنما أصلها شيء خاص لا يمكن أن نسميه إلا باسم الصورة الفردية إن صح هذا التعبير . وهكذا نجد أن دنس سكوت يجعل للصورة وجوداً حقيقياً فى الخارج . ونحن نراه يقول إن الكلى صادر عما فى التجربة وفى الخارج ، ولكن له مع ذلك وجوداً خاصاً به . وهذا الوجود ليس فقط فى النفس ،

بل يوجد أيضاً في حالة الفردية باعتبار أنه يوجد في الفرد ويعطيه تفرده ، فله وحدة إذن ، أي أن للكلي وحدة ؛ ولكن هذه الوحدة أقل مرتبة من الوحدة العددية للوجود العيني . فوقف دنس سكوت إذن موقف توفيق بين النزعة الواقعية ، وبين النزعة التوماوية . إذ نجد من ناحية أن الكلي منتزع من الجزئيات ، ومن ناحية أخرى نجد أن هذا الكلي ليس في الذهن فقط كما يقول الاسميون وتوما بل أيضاً يوجد في صورة وحدة ، وإن كانت هذه الوحدة أقل مرتبة من الوحدة العددية في الأفراد .

وإذا ألقينا الآن نظرة عامة إلى مذهب دنس سكوت ، وجدنا أن هذا المذهب أدق وأعمق وأخصب من مذهب توما . فنهج توما يمتاز بأنه أكمل وبأن فيه وحدة معمارية ، لأن توما كان كما يقول جلسون منظماً للأفكار من الطراز الأول ، ولعله أن يكون أعظم منظم للأفكار عرفته الإنسانية . لكن إذا نظرنا إلى الروح العامة التي تسود المذهب ، وإلى القوة الموجهة للمذهب ، لوجدنا في الحال أن دنس سكوت يتفوق بمراحل على توما إن دنس سكوت يمثل الصورة النهائية للتركيبات المذهبية السائدة في العصور الوسطى . وهو من هذه الناحية ينتسب إلى القرن الثالث عشر . ولكنه من ناحية النقد الذي وجهه إلى هذه المذاهب التي سادت في هذا القرن ، ومن ناحية تحديده الدقيق لميدان العقل والنقل — نجده ينتسب بروحه إلى القرن الرابع عشر .

القرن الرابع عشر

كان القرن الثانى عشر عصر تركيب مذهبي وعصر بناء لمذاهب شامخة محكمة الأجزاء ، تعطى صورة عامة كاملة لجميع أنحاء الوجود من الناحية الفلسفية العقلية ومن الناحية اللاهوتية النقلية معاً . ولـكننا سنجد أنه لابد بعد أن وصلنا إلى قمة التركيب المذهبي عند توما ، أن ننحدر لـكي نحل هذا التركيب ، وتتشتت العناصر المتحدة فى هذه الأبنية المنطقية الشامخة . فكانت مهمة القرن الرابع عشر هى مهمة هدم وتفـكيك الأبنية التى قامت فى القرن السابق عليه .

والتيارات الرئيسية فى هـذا القرن ترجع الى ثلاثة تيارات رئيسية : تيار علمى حاول أن يتم ويستمر فى الطريق الذى رسمه روجر بيكون ، وهذا التيار مقره اكسفورد ، كما هو طبيعى . والتيار الثانى : تيار تأثر بالرشدية اللاتينية عند سيجير البربنتى ، وكان أكثر صراحة وأوضح فى تعبيره عن رأيه فكان تياراً مبتدعاً ، عاملته الـكنيسة بمنتهى القسوة وأكثرت من إصدار قرارات الحرمان ضده . والتيار الثالث : تيار يئس من التوفيق بين العلم والدين ، أو بين العقل والنقل ، وأدّى هذا اليأس إمّا الى عدم الاكتراث بالناحية الدينية من حيث صلتها بالعقل ، وإلى الاعتماد على العناصر العقلية العلمية الخالصة وذلك بالانصراف إلى العلوم العملية المفيدة ؛ وإما إلى اليأس من هذا التفكير اللاهوتى العقلى ، والاتجاه ، لنشدان الحقيقة الدينية ، إلى التصوف . والتيار الأول ،وهو التيار العلمى ، يمثله أوكام ، ودران Pirere, Durand de St. Pourcain Auriole والتيار الثانى يمثله Janpun الذى بلغت على يديه الرشدية اللاتينية إلى أقصى ماوصلت إليه . والتيار الثالث يمثل الشق الأولى منه : من عنوا بالعلم عناية

خالصة ، وخصوصاً أولئك الذين قاموا بالاكتشافات المختلفة والاختراعات الحديثة التي بدأت تترى منذ هذا القرن . ويمثل الشق الثاني شخصية ممتازة في التصوف المسيحي النظري ، ونعني بها السيد إكهارت Meister Eckhart .

أوكام

ولد أوكام في مقاطعة Surrey حوالي سنة ١٣٠٠ م ودرس في أكسفورد . ثم لما ظهرت أفكاره وظهر أنها مبتدعة استدعاه البابا إليه في أفنيون ، وحكم عليه بالصمت أربع سنوات ولكنه لم يذعن للأمر ، بل فر في سنة ١٣٢٨ إلى الملك لويس البافاري ملك بافاريا ، وهناك دافع عن الإمبراطور ضد البابا ، وكتب رداً قاسياً على البابا الحالي والبابا الذي خلفه . وكان له كثير من المعجبين به كل الإعجاب ، كما كان له خصوم أشداء إلى أقصى حد ، وتوفي سنة ١٣٥٠ .

وأهم مؤلفاته شرحه على كتاب « الأقوال » ، ثم كتاب quod libeta septem . وأوكام خاتمة تلك الحركة التي بدأت في أكسفورد ، سواء من الناحية العلمية ومن الناحية الدينية اللاهوتية . فإننا نجده قد استفاد من الحركة العلمية التي قام بها روبير جروستست وروجر بيكون إلى أقصى حد . ثم استطاع عن طريق هذه النزعة أن يصل إلى إيجاد مذهب في المعرفة عميق ، يكاد أن يكون أكبر محاولة من أجل تحليل مضمون عملية الفكر قامت في العصور الوسطى . وعلى أساس نظريته في المعرفة ، أقام أقواله في مسائل اللاهوت المختلفة ، وعنده سنجد أن ميدان البرهان العقلي في المسائل الدينية تضاءل شيئاً فشيئاً حتى كاد ينعدم أو قد انعدام بالفعل فأصبح كل ما يقول به العقل لا يرد به الوحي ، وكل ما أتى به الوحي لا يمكن العقل أن يبرهن عليه . وعنده نصل إلى أقصى درجة من درجات التمييز والفصل بين العقل والنقل إذ أصبح بين هذين الميدانين سورٌ لا ينفذ منه أي تأثير من جانب الميدان الواحد في الميدان الآخر .

وأوكام يبدأ كما بدأ دُنس سكوت ببيان طبيعة البرهنة ، فيقول إن المعرفة الصحيحة تأتى دائمًا عن طريق البيِّنة ، evidence ، فكل ما لا يستطيع الإنسان أن يكشف عنه بجلاء عن طريق البرهان العقلى يجب ألا يقول به . تضاف إلى هذا الناحية التجريبية التى أخذها عن روجر بيكون فهو يقول إن التجربة هى المعيار فى كل المعرفة ، بل المعرفة الحقيقية وحدها . ومن هاتين النقطتين الأساسيتين يقيم أوكام مذهبه فى المعرفة أولا ، ثم يحدد موقفه من الحقائق الدينية المختلفة ثانيًا .

فلنبدأ بالبحث فى نظرية المعرفة عنده . فنجد أنه أولا يقول إن البينة نوعان : بينة عيانية حسية ، وبينة عقلية مجردة . وهذه الأخيرة خاصة بالروابط بين المفهومات ، وهى بالتالى ، لاتقول بموجودات خارجية بمعنى أن الأحكام فى هذه المعرفة أحكام على مفهومات لا على موضوعات ، أمّا فى حالة البينة الحسية فالأحكام أحكامٌ على أشياء ، لا على روابط بين المفهومات . ومن هنا فإن البينة الحسية تؤدى إلى معرفة عقلية فحسب . ولما كان الوجود الحقيقى فى نظر أوكام — كما سنرى بعد قليل — هو وجود الجزئى والموجود العينى القائم ، بينما الكلى لاوجود له فى الواقع ، بل ولافى الذهن بطريقة حقيقية كما يزعم دنس سكوت ، فإن المعرفة الحقيقية ليست هى الصادرة عن البيِّنة العقلية ، بل تلك الصادرة عن البينة الحسية .

ثم يأخذ أوكام بنفس المبدأ الذى قال به أرسطو ، القائل بأنه لا يجب التكثير من الأشياء دون ضرورة ، نقول إنه يتخذ هذا المبدأ لكى يستخدمه سلاحا ضد أرسطو نفسه . ويجب أن نفهم هذا القول عند أوكام على أساس الناحية الثانية من نظرية المعرفة عنده ، ونعنى بها الناحية التجريبية . وتبعاً لهذه نقول إن كل ما لاتدل عليه التجربة يجب رفضه ، فلا داعى لتكثير الموجودات

دون ضرورة ، والضرورة هنا هي الضرورة التجريبية أعني التي تقول بها التجربة الحسية .

ولننظر بعد هذا في الحقيقة أو في ماهية المعرفة من حيث الصحة والبطلان ، ومن حيث التعبير . فنجد أولا أنه مما لاشك فيه أن هناك قضايا صادقة وأخرى كاذبة فهناك إذن حقيقة ولا حقيقة . فإذا نظرنا في أية قضية وجدناها مركبة من ألفاظ ، لأنى لو نطقت بقضية ما من القضايا ، فلن يجد السامع فيها غير أصوات مسموعة فحسب ، ولاتدل على موجودات خارجية إلا بطريق غير مباشر . فالعيان الحسى هو وحده الذى يدلّ على موجودات خارجية مباشرة ، أما القضايا فلاتدل إلا بطريق مباشر على هذه الموجودات الخارجية. وأياما كانت هذه الإشارة من جانب القضايا أى الموجودات الخارجية العينية فالقضية تنحل أولاً وآخراً إلى أصوات هى الألفاظ . فكل قول إذن مرجعه إلى اللفظ . وهذا ما يسمى باسم النزعة اللفظية المتغالية عند أوكام .

والألفاظ إذا حللناها وجدناها إما أن تعبر عن ألفاظ أو تعبر عن أشياء أو تعبر عن أفكار . والألفاظ التى تعبر عن ألفاظ لاداعى للبحث فيها لأنه لا قيمة لها من الناحية العلمية . فلنبحث فى النوعين الآخرين وهما : الألفاظ التى تدل على أفكار ، والألفاظ التى تدل على أشياء .

وهناك فارق واضح بين كلا النوعين . وذلك يظهر بوضوح على وجه التخصيص إذا تذكرنا أن الموجود الحقيقى هو الجزئى العينى القائم فى الخارج ، بينما الكلى لا وجود له إلا فى الذهن فحسب باعتبار أنه شىء جُرِّد من الموجود الخارجى . فإذا بحثنا خصائص الألفاظ الدالة على الأفكار وتلك الدالة على الأشياء ، وجدنا الدالة على الأشياء هى الحقيقة ، لأنها تدل مباشرة على موجودات خارجية واقعية ، أما الدالة على أفكار فلا تدل إلا على روابط يتصورها العقل

ولا وجود لها فى الخارج . وهذه التى تدل على أفكار لو حللناها لوجدنا أنه لا داعى إلى القول بها باعتبارها مستقلة فى وجودها ، أعنى أنه لا داعى للقول بالكلى باعتباره جنساً أو باعتباره نوعاً . فنحن نقول بالكلى لتفسير المعرفة ، بأن نقول إن الكلى ضرورى أولا من أجل تفسير انتقال الأثر الحسى من حالة الوجود فى الخارج فى الموضوعات إلى حالة التعقل . فنفترض حينئذ وجود صورة متوسطة بين الموضوع الخارجى وبين العقل المتعقل لهذا الموضوع الخارجى ، وهذا نقول به على أساس أن الشبيه يدرك الشبيه ، فلا بُدّ من حدوث عملية تمثيل أو تشبيه بين الشىء الخارجى وبين العقل ، بأن توجد صورة متوسطة تشارك فى المعقولية التى للعقل ، ومن ناحية أخرى تكون صادرة عن الموضوع ، وهذه الصورة المتوسطة هى الكلى . وثانياً نقول بوجود الكلى من أجل بيان عملية العقل الفعال والعقل المنفعل من حيث الحركة ، لأن الشىء لا يكون من جهة واحدة وفى آن واحد محركا ومتحركا معاً . فإذا نظرنا فى هذين السببين اللذين من أجلهما نقول بوجود الكلى ، نجد أن كليهما غير صحيح ، وذلك لأننا إذا قلنا بضرورة وجود شىء يتوسط بين الموضوع المادى وبين العقل الصورى حتى يتم التعقل ، فنفترض حينئذ وجود صورة متوسطة معقولة هى الكلى لكى يتم التعقل — يجب علينا مادمنا نقول بهذا ، أن نقول أيضاً بضرورة وجود صورة تتوسط بين الموضوع المادى وبين هذا الكلى المتوسط ، لأن هذا الكلى هو الآخر معقول ، والموضوع مادى ، فلا يتم الانتقال إلا بتوسط شىء بينهما . وهكذا نضطر إلى القول بعدد من المتوسطات لا نهاية له بين الموضوع المادى وبين العقل المتعقل . ولكن كما رأينا فى المبدأ الأول — وهو القائل بأن من الواجب عدم تكثير الأشياء دون مبرر — فإنه لما كنا على أساس القول بعدم إمكان الإتصال المباشر بين المادى والمعقول نضع شيئاً متوسطاً ، ورأينا بعد هذا أنه إذا قلنا بهذا المبدأ فسنضطر إلى وضع كثير من المتوسطات ، فإما أن نقول

بعدم وجود متوسط إطلاقا ، وإما أن نقول بوجود مالا نهاية له من المتوسطات والقول الثانى باطل ولا نقول به فى الواقع فى حالة الكلى . فلابد إذن من الاقتصار على القول الأول ، وهو عدم وجود متوسطات بين العقل والموضوع. فالسبب الأول إذن مرفوض .

والسبب الثانى ليس أقل تهافتاً من الأول . فإذا كنا نقول عن الله إنه فى حالة الخلق لا يحتاج إلى متوسطات أثناء الخلق ، بل يتم الخلق بوجود صلة مباشرة بين الله وبين ما يخلق ، كذلك الحال فى حالة التعقل : لا داعى للقول بوجود متوسط ، بل يكفى فقط أن يوجد العقل أمام موضوع التعقل لكى يحدث التعقل ، فلا داعى إذن لهذا الوسيط وهو الكلى . وبهذا تسقط الحجتان اللتان ساقهما القائلون بالكلى ، وبالتالى يسقط القول بالكلى باعتباره ضرورى الوجود .

ولكن هل معنى هذا أن أوكام ينكر كل وجود للكلى ؟ لا ، وإنما هو يقول إن الكلى عبارة عن الأثر الذى يبقى فى الذهن بعد حدوث عدة أشياء من نوع واحد . وهو ليس إلا لفظاً فحسب، وصفة الاشتراك فى هذا اللفظ تأتى من كونه يصلح لأن يشترك فيه كثيرون . ومن هنا نجد أن اللفظ الذى من هذا النوع ، وهو مايسمى باسم التصور أو النوع أو الكلى، يختلف بحسب درجة المعرفة : فإن كان معرفة واضحة كان معرفة بالجزئى ، وإن كان معرفة غامضة كان معرفة بالكلى . فحينما أقول عن سقراط إنه سقراط تكون لدى معرفة متميزة واضحة لأنها معرفة بالجزئى . وإذا قلت عن سقراط إنه إنسان ، فلدى معرفة غامضة . والمسألة إذن إنما هى مسألة غموض أو وضوح فى إدراك الأشياء أو التصورات ، إذ الكليات ليست غير صور غامضة عندنا عن المُدْرَكات .

تلك خلاصة مذهب أوكام فيما يتصل بنظرية المعرفة ، وبمشكلة الكليات .

فإذا كنا قد رأينا أن مجرد تحديد البرهان عند دنس سكوت قد أدى إلى نتائج خطيرة جداً فيما يتصل بحل المشاكل اللاهوتية ، فلا بد أن ننتظر قطعاً من وراء هذه الثورة الضخمة فى نظرية المعرفة عند أوكام أن يحدث تعديل شامل وقلبٌ للأوضاع كامل فى النظر إلى إمكان البرهنة فى المسائل الدينية . ولنأخذ فى بيان هذه المسائل مسألة مسألة . ولنبدأ أولا ببراهين وجود الله .

وهنا نرى أوكام ينقد البراهين التوماوية نقداً عنيفاً على أساس أن هذه البراهين ليست يقينية . وكل مايمكن أن يقال عنها هو أنها براهين محتملة . وأحسن هذه البراهين البرهان القائم على العلّية . ومع ذلك يجب أن نعدّل هذا البرهان ، فلا نقول إن الله هو علّة الموجودات ، بل نقول إنه الحافظ لكل الموجودات ، وذلك لأن الله إذا كان علّة فيمكن أن يتصور عدم التناهى . إذ من الممكن أن نتصور علّية لا نهاية لها فى الزمان اللامتناهى . ولكن تصور الله بوصفه حافظاً للكون فى لحظة معينة — أعنى أننا سننظر حينئذ نظرة عمودية — أقول إن التصور على هذا النحو يقتضى الوقوف بالضرورة عند علة أولى لكن يجب أن يضاف إلى ذلك أن تكون هذه العلة الأولى هى الوجود الأكمل الأول أى الله . غير أن هذا أمرٌ لا يقول به سياق البرهان ، بل يضاف من جديد إلى مضمون البرهان ، عن طريق الإيمان ، فيقال إن العلّة الحافظة هى الله ، أما البرهان نفسه فلا يقول هذا بيقين ، فمثلا لو رأيتُ امرءا قادماً ، فإننى أعرف أن إنساناً قادمٌ ، بيد أنى لا أعرف أن هذا القادم هو بطرس أو بولس .

والبرهان بواسطة المحرِّك الأول ليس يقينياً هو الآخر . إذ أستطيع أن أتصور عدم التناهى فى المحرِّكات . وهذا أوضح من أن يحتاج إلى فضل بيان . فمثلاً العصا التى أحرِّك بها شيئاً هى جسم . والجسم ينقسم إلى مالا نهاية ،

فكأن ثمة مالا نهاية له من الحرّكات بين اليد وبين الكرة التى تحركها العصا . فمن الممكن إذن أن نتصور عدم التناهى فى الحرّكات — هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نشاهد هذه الظاهرة ، ظاهرة عدم التناهي ، فى هذه الواقعة وهى أن عدد الناس الذين وُجدوا حتى الآن غير متناهين ، وتبعاً لهذا أنه وجد عدد لانهاية له من النفوس الإنسانية ، اللهم إلا إذا قلنا مع الرشدية اللاتينية إن ثمت عقلا أو نفساً واحداً .

ومن هذا يتبين أن إحدى القضيتين اللتين عليهما يقوم هذا البرهان كاذبة . والأمر على هذا النحو أيضاً بالنسبة إلى القضية الأخرى التى تقول إن كل متحرك فإنه يتحرك بغيره — فهى أيضاً كاذبة ، لأن النفس الإنسانية تتحرك بذاتها ، كما يلاحظ أيضاً أن الجسم الثقيل يتحرك بذاته ، فهناك إذن أشياء تتحرك بذاتها ، وليس إذن كل متحرك فهو متحرك بغيره .

وبسقوط هاتين القضيتين يسقط البرهان الذى أقيم على أساسهما . وهكذا الشأن أيضا فى سائر البراهين التى ساقها القديس توما لإثبات وجود الله . إنها براهين محتملة فحسب ، وليست يقينية . على أنه من الممكن مع ذلك أن ينظر إليها على أنها أبسط وأوضح ، فتصوُّر وجود محرك أول واحد أبسط ، وتصوُّر وجود إله واحد أبسط من تقدير عدّة محركات وعدّة آلهة . والخلاصة إذن أن هذه البراهين هى مجرد فروض ميسّرة hypothèses commodes لكنها ليست براهين قطعية ، فمثلا القول بأن الله واحد — إذا أقمناه على أساس فكرة العالم الذى نحن فيه ، فمن يُدْرينا أنه ليس ثمّ عدد آخر من العوالم ، وكلٌّ منها يحتاج فى تفسير وجوده إلى محرّك أول ، وإله ؟ خصوصاً واللاهوتيون يعترفون بأن الله فى فعل خَلْق هذا العالم لم يستنفد كل قدرته على الخلق .

وبعد أن يفرغ أوكام من نقد البراهين على وجود الله ، يبحث فى صفاته

الله ، وينقد ماقيل بشأنها ، وينتهي من هذا النقد إلى إنكار إمكان نسبة هذه الصفات إليه . فالصفة الرئيسية التي قال دنس اسكوت إنها صفة الله المميزة الأولى ، وأعني بها أن الله « لا متناه » — يمكن أن يتصور أنها غير صحيحة ، لأن قولنا : « الكائن الذي لا يمكن أن يُتصوَّر أكبرُ منه » — هذا الاصطلاح اللفظي لا يرغمنا أو يلزمنا القولَ بأن له مدلولاً واقعياً حقيقياً . كذلك الحال في صفة « الثبات » ، أعني القول بأن الله ثابتٌ باقٍ — لاحاجة إليها إذ يكفي وجود مَلَك واحد من أجل حدوث حركة مستمرة . والقول بأن الله قادرٌ قدرة مطلقة ، وبأنه يعلم الأشياء الخارجية ، وبأنه الفاعل المباشر للأشياء — كل هذه الصفات ليست يقينية ضرورية ، إنما الوحي هو الذي علمناها . وهكذا يستمر أوكام في نقد مايعزى إلى الله من صفات ، وينتهي إلى القول بأنها ليست يقينية ولا ضرورية .

وبعد نقده لصفات الله كما ذكرها اللاهوتيون والفلاسفة ينتقل إلى المشكلة الثالثة ، مشكلة النفس الإنسانية : هل هي خالدة . فيقول إن خلود النفس أمرٌ لم يَقُمْ عليه برهان يقيني ، ذلك لأن البرهان إما أن يقوم على أساس التجربة الخارجية ، أو التجربة الباطنية . وفي التجربة الباطنية : نحن نشعر بعواطف مختلفة ، لكن هذه العواطف لاتقول لنا بوجود ذلك العقل الفعّال الذي عليه يقوم سِرُّ الخلود . وكذلك الشأن في التجربة الخارجية ، لا يستطيع الإنسان أن يبرهن على أن في النفس جزءاً خالداً . والنتيجة هي أن خلود النفس لا يثبت يقيناً بالعقل ، وإنما هو عقيدة نتلقاها من الوحي .

على أن الأمر لا يقتصر عند أوكام على نقد هذه المسائل الميتافيزيقية الثلاثة الرئيسية ، بل يمتد نقده إلى الناحية الأخلاقية فنقد الأوامر والنواهي الأخلاقية . وهنا نراه أكثر مغالاة وإسرافا في النقد من دُنس اسكوت في بيانه المشيئة الإلهية .. فهو ، أعني أوكام ، لا يحدّ الإرادة الإلهية بقانون التناقض وبالوصيتين الأوليين

من الوصايا العشر كما فعل اسكوت ، بل راح يؤكد أن الله قادر أن يفعل أى شىء كيف شاء . فلو شاء لجعل ماتنهى عنه الوصايا العشر فضائل ! فالله إذن يفعل ما شاء وكيف شاء .

نظـــرة عامة

إلى فلسفة العصور الوسطى

إن النظرة العامة إلى فلسفة العصور الوسطى كما غرسها فى نفوس الناس أولئك الذين زعموا فى القرن الخامس عشر والسادس عشر أنهم قد قضوا على الماضى واستأنفوا من جديد ماانتهى اليه اليونانيون وقضى عليه فلاسفة العصور الوسطى — إن هذه النظرة هى أن العصور الوسطى كانت عصور ظلام وفترة ركود ، توقف فيها الفكر الإنسانى توقفاً تاماً أو شبه تام ، بعد أن كان يسلك سبيله قُدُما فى أيام اليونان والرومان ، وكأنّ ثمت فى رأيهم هوّة غير معبورة بين الفكر كما خلفه اليونانيون فى القرون الثلاثة الأولى للمسيحية وبين الفكر الذى بدأ به العصر الحديث فى القرن الخامس عشر أو السادس عشر .

وهذه النظرة تقوم بدورها على أساس تقسيم التاريخ إلى أقسام ثلاثة : العصور القديمة — العصور الوسطى — العصور الحديثة . وهذه الصورة الإجمالية للتاريخ لو امتحناها لوجدناها زائفة باطلة كما يقول اشپنجلر Spengler ، صورة أعمت المؤرخين وجعلت الفكرة التى لدينا عن تطور الحضارة وتطور التاريخ العام فكرة مشوهة خاطئة كل الخطأ .

فلننظر الآن نظرة عَوْدٍ إلى هذه العصور الوسطى كما تتجلى فى الفلسفة . هنالك يتبدّى لنا أنها بدأت أولاً من مجموعة من الأقوال المقدسة التى جاءت

إما عن طريق الوحى، أو عن طريق آباء الكنيسة الملهمين : ولما بدأ الفكر من هذا الإطار اضطر أن يفسر نفسه على التجول فى داخل حدوده ، دون أن يستطيع الخروج عليه ، مثله مَثَلُ من غُلّق دونه الباب فى حجرة ضيقة لا يملك الخروج منها ولا يملك إلا التجوال فى داخل نطاقها .

وهكذا الشأن فى العصور الوسطى الأوربية : وجد العقل الإنسانى نفسه مغلقاً عليه داخل أسوار متينة هى أسوار العقيدة الدينية ، أعنى داخل حصن الإيمان ، فكان عليه أن يقتصر على التجوال بين هذه الجدران . ولما بدأ يشعر بشيء من الحرية كان عليه مع ذلك أن يحـــدد موقفه من مسألة حق العقل بإزاء النقل ، أعنى الصلة بين نفسه وبين مضمون الإيمان المفروض عليه . وكان عليه فى أول الأمر أن يقول بأن الاتفاق تام فيما بين ما يقول به العقل وما أتى به الإيمان ، لأن الحق لا يتعدد ، والفلسفة ماهى إلا البحث عن الحق ، والحق هو الدين . لهذا نجد عند الآباء الأولين أن كلمة « لاهوت » وكلمة « فلسفة » أو « حكمة » تدلان على أمر واحد ، كما هو مشاهد عند يوستينوس St- Jusrin . ثم تطورت الصلة شيئاً فشيئاً ، فحاول العقل أن يؤكد كيانه إزاء هذا المضمون . فبدأ أولا بالخضوع فى شيء من الدهاء ، بأن قال إن الحقيقة هى الحقيقة الإيمانية ، غير أن هــذه الحقيقة مجملة ، فهي فى حاجة إلى التفصيل والشرح ، وكلاهما يتم عن طريق العقل . وهذا الموقف نراه واضحاً فى القرنين العاشر والحادى عشر ، إذ نجد أنسلم Anselme ينشد من وراء استقلال التفكير أن يتعقل الإيمان، أعنى أن يفسره حتى يتعقله ، ولهذا كان شعاره : أومن لأتعقل credo ut iutelligam .

وأبيلارد فى القرن الثانى عشر وقف مثل هذا الموقف وإن تقدم فى سبيل تقرير نصيب العقل . فهو لا يزال يؤمن بأن عقيدة التثليث قابلة لأن يبرهن عليها

عقلياً وهكذا كان لا يزال يقول إن الحقيقة الدينية تتفق فى كل أجزائها مع ما يقضى به العقل . بيد أننا نجد عنده تقدمًا أكثر مما كانت الحال عليه عند أنسلم ، ذلك لأن أبيلارد قال أيضاً بوجود تعارض بين أقوال اللاهوت بعضها وبعض ، وبين أقوال اللاهوت وأقوال الفلاسفة ، وذلك فى منهجه المعروف بمنهج « نعم ولا » Sic et non .

وما أقبل القرن الثالث عشر حتى بدأ يحدد أكثر فأكثر ميدان العقل ويميزه من ميدان الإيمان ، تمييزاً يمضى قدُماً لدى كبار الفلاسفة اللاهوتيين نحو التمييز الواضح البيّن بين ما للعقل وما للنقل ، وهذا التيار يستمر قويًّا من بونافنتورا مارّين بتوما حتى نصل إلى دنس سكوت ، فنرى ميدان العقل الذى يمكن إثباته بالعقل قد انحسر شيئاً فشيئاً وضاق مداه ، فتوما أبعد من ميدان البرهان العقلى عدداً وافراً من العقائد الدينية التى ظن أسلافه أن من الممكن إثباتها بطريق العقل ، مثل التثليث والتجسُّد والخلاص ، فقال إنه ليس من الممكن أن يُبرهَن عليها عقلياً . وجاء من بعده دنس سكوت فأنكر إمكان إثبات خلود النفس إثباتاً عقلياً ، بل أن براهين وجود الله وبيان صفاته لاتقبل كلها أن تكون عقلية ، وكل ما يمكن أن يقال عن هذه البراهين هو أنها محتملة وليست قطعية .

وفى خلال القرن الرابع عشر انفصل ميدان العقل عن ميدان الدين انفصالاً يكاد يكون تامًّا ، بمعنى أن ما يأتى به الوحى قد لا يكون قابلاً للبرهان العقلى ، ولا يقضى به العقل ليس من الضرورى أن يكون الوحى قد جاء به . وكانت نتيجة هذا كله أن أصبحت مشكلة العقل والنقل مشكلة غير ذات موضوع ، ، مما كان إيذاناً بقيام الفلسفة الحديثة التى لن تحاول التوفيق بين العقل والنقل ، بل تدع هذه المشكلة خارج نطاق البحث الفلسفى .

ومن هذا العرض لسريع التطور النظر إلى الصلة بين العقل والنقل طوال القرون الوسطى يتضح لنا أن الموقف فى هذه العصور ليس على الصورة التى رسمها رجال عصر النهضة الأوربية ، صورة التحجر العقلى ، بل نشاهد خطاً للتطوُّر نحو تحرُّر العقل مستمراً يبدأ من جون سكوت أريجين Erigene ويستمر دون التواء ولا انقطاع حتى نهاية القرن الرابع عشر ، أعنى نهاية العصور الوسطى .

والواقع أن القرن الخامس عشر ، وهو عصر النهضة الأوربية لم يأت بشىء مفاجىء ولم يكن طفرة مباغتة ، بل كانت الأفكار التى ظهرت فيه استمراراً لتطور حىٍّ مستمر فى القرون السابقة عليه ، وكان إفضاء طبيعياً لنموٍّ حثيث متواصل لحرية العقل الإنسانى وانطلاقه من القيود التى فرضت عليه فى القرون الأولى .

ولهذا يجب أن نرفض دعوى من يزعمون أنه كانت هناك نهضة Renaissance فى القرن الخامس عشر ، بمعنى بعث مفاجىء وطفرة فى التطور ، فلا نهضة ولا شبه نهضة ، بل استمرار متطور حثيث فعّال لاهُوّة فيه ، تطور للعقل الإنسانى نحو الحرّية والتفكير المستقل غير المحدود بمضمون ثابت يفرض عليه من خارجه فرضاً .

وعلينا إذن أن نرفض هذا التخطيط الإجمالى الساذج الذى جرى عليه المؤرخين حتى الآن : عصور قديمة ـ عصور وسطى ـ نهضة ـ عصور حديثة . بل التاريخ سلسلة من الحضارات ، وكل حضارة تؤلف دورة مقفلة ، فى داخل كل منها يسير التطور فى تناظر مع مسار التطور فى الدورات الحضارية الأخرى: يبدأ الفكر من العقيدة الدينية ، ثم يتحرر العقل على صورة فلسفة ، ثم يتطور على هيئة علم تجريبى ، ثم يصبح عقلاً عملياً يعنى بالآلية (التكنيك) المصحوبة

بالأفكار الوهمية الفاترة الشاحبة فى الجانب الروحى . وعلى هذا النحو يجب أن نفهم أن العصور القديمة قد انتهت بالفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المحدثة، إن كان ولا بد أن ننسب الأفلاطونية المحدثة إلى الحضارة القديمة، لا إلى الحضارة العربية السحرية كما هو الواجب . ثم تمر فترة طويلة من القرن الثالث الميلادى حتى العاشر الميلادى ، فترة هى فترة شعوب الفلاحين ، كما يسميها اشپنجلر ، أعنى فترة تخلو من الحضارة المنظمة ، بل يكون هناك مجرد اختلاط واختمار سينبثق عنهما نموذج وروح حضارية جديدة ، وإن لم يكن من الضرورى أن يحدث مثل هذا الانبثاق . ولكن فى سنة ١٠٠٠ ميلادية ولدت روح حضارة جديدة هى روح الحضارة الأوربية الفاوستية كما يقول اشپنجلر ، حضارة ستستمر فى تطورها وفقاً لمنحنى التطور العام لكل حضارة أن تبلغ نهايتها حوالى سنة ٢٠٠٠ م . لقد استيقظت روح جديدة فى سنة ١٠٠٠ م وسط الركود والاضطراب وانعدام الصورة الذى كان سائداً فى القرنين الأخيرين من الدولة الرومانية وفى القرون الخمسة التى تلت ذلك حيث الشعوب المتبربرة ، إلى أن انبثق من هذه البربرية المضطربة روح الحضارة الجديدة . ومن سنة ١٠٠٠ م يستمر التطور بغير وثبات ولا انقطاعات حتى عصرنا الحاضر . وفى هذا كله لا نشاهد نهضة ولا شبه نهضة ــ بالمعنى الذى حددناه سابقاً ، أعنى طفرة ليست إفضاء طبيعياً لتطور سابق مباشرة ــ وهذه الصورة العامة الإجمالية للتطور نراها أجلى ما نراها فى التفكير الفلسفى . فالعمل الذى قام به روجر بيكون وأوكام مرتبط كل الارتباط بالحركة العلمية التى شارك فيها فرنسيس بيكون وجاليليو وديكارت وبسكال ونيوتن وليبنتس فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، وليس ثمت أى انتقال مفاجىء من القرن الثالث عشر حتى القرن السابع عشر . وتكونت فى هذه الفترة النزعات الإقليمية فى اتجاه التفكير ، فكونت انجلترا نزعتها العلمية التجريبية فى العصور الوسطى على يد روجر بيكون ووليم

أوكام ، كما كونتها فى القرنين السادس والسابع عشر على يد فرنسيس بيكون ونيوتن .

وإيطاليا كونت نزعتها المذهبية العامة على يد توما وبونافنتورا ، ثم فى صورة تركيبية رائعة بفضل عبقرية دانته فى العصور الوسطى كما سيكونها جوردانو برونو وجاليليو فى القرن السابع عشر . ووضعت فرنسا تقاليدها الروحية الأصلية : من حرية الفكر والجدل والأفكار الواضحة والإيمان بالمبادىء العقلية المجرّدة بصرف النظر عن الواقع والتجربة ، فى تلك القرون من العصور الوسطى ،أعنى من القرن الثالث عشر حتى الرابع عشر فى جامعتها السوربون ، تماماً كما سنراها متجلية فى العصر الحديث عند ديكارت وبسكال .

وهكذا نرى أن العصور الوسطى لم تكن فى الواقع غير دور من أدوار تطور الحضارة الأوربية وهى تسعى إلى تحقيق ممكناتها ، دور عامر بالتفكير الحىّ الخصب المناضل من أجل حرية العقل فى التفكير والبحث عن الحقيقة واكتشاف أسرار الطبيعة وتحقيق الوسائل المؤدية إلى تقدم الإنسانية .